إعداد وتقديم
د. حافظ إسماعيلي علوي

الحِجاج

مفهومه ومجالاته

دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة

الدكتور محمد عبد الله العمري — الدكتور عبد الله صولة — الدكتور أبو بكر العزاوي — الأستاذ عبد الهادي الشهري

الدكتور أحمد كروم — الأستاذ رشيد الراضي — الدكتور حسان الباهي — الدكتور حسن المودن

الدكتور محمد الداهي — الدكتور عبد العزيز السراج — الدكتور أحمد يوسف — الأستاذ محمد أسيدة

الدكتور محمد الولي — الدكتور محمد بازي — الدكتورة سعاد أنقار — الدكتور محمد سالم محمد الأمين الطلبة

الدكتور علي الشبعان — عليوي أباسيدي — الدكتور عبد الرزاق بنور — الدكتور حمو النقاري

الأستاذ حبيب أعراب — الأستاذ حميد أحيدة — الدكتور أبو بكر عبد الجبار — الدكتور عز العرب لحكيم بناني

الدكتور محمد الواسطي — الدكتور محمد الفلاح — الدكتور عبد السلام إسماعيلي علوي — الدكتور الحسن بعزو

الدكتور عبد العزيز لحويدق — الدكتور محمد العبد — الدكتور حاتم عبيد — الدكتور جميل عبد المجيد

الدكتور شكري المبخوت — الدكتور ادريس حمادي — الدكتور [illegible] — الدكتور محمد نجيب العمامي

الدكتور عبد النبي ذاكر — الدكتور نعمان بوقرة — الدكتور يحيى أوزيط — خالد بقوي

الدكتورة سامية الدريدي — الدكتور محمد مشبال — الأستاذ نبيل موميد — الأستاذة فضيلة قوتال

الدكتور عبد الرفيق بوركي — الأستاذ أسامة الخي — الأستاذ ياسين ساوير الصوري — الدكتور حافظ إسماعيلي علوي

رامي سليم مصري — 17/3/2020

الجزء الأول

الحِجَاج : حدود وتعريفات

إعداد وتقديم د. حافظ إسماعيلي علوي — الجزء الأول — الحِجَاج مفهومه ومجالاته



Dr. Hafez Ismaili Alawi

AL- Hajaj

Mafhomohe Wa Magalateh

يقدمُ هذا الكتاب الجماعي مرة أخرى حجةً على أن نظرية الحجاج المندرجة في البلاغة العامة هي الوحيدة الكفيلة باستقطاب أقلام من تخصصات مختلفة: من الأدب بتفرعاته، ومن الفلسفة واللسانيات والمنطق والسيميائيات والأصول...الخ. إننا مع هذا الكتاب بصدد "العلم الكلي" بالمفهوم الذي تحدث عنه حازم القرطاجني. العلم الذي يمد الجسور بين علوم الإنسان وعلوم اللسان. هذا العلم الذي يصر على الدوام على أن يسمى "البلاغة". فلنشكر البلاغة على إتاحة فرصة اللقاء والتفاهم بين باحثين من مجالات مختلفة، كما عبرت إحدى الباحثات في ندوة تكريم رائد البلاغة الجديدة بيرلمان.

إنه حدث كبير أن يجد القارئ العربي المهتم بالإقناع هذا العدد الكبير من المداخل التي تلتقي في مرجعيات مؤسّسة من أرسطو إلى الجاحظ إلى بيرلمان مهما اختلفت المعالجات وتنوعت التطبيقات. فمنذ ربع قرن كانت هذه الأرض وعرة المسالك يطل عليها التداولي بعين اللساني المحض، والمنطقي بهموم الفيلسوف، والأديب بمفاهيم الشعر. أما الجديد اليوم مع هذا العمل وما ينحو منحاه، فهو نحت مركز مستقل لنظرية الحجاج ضمن البلاغة العامة. مركز يمكن أن يأخذ منه كل علم حاجياته الخاصة. إن ما يجمع كل هذه الدراسات هو الانتماء إلى البلاغة.

الدكتور محمد العمري



Modern Book World
للنشر والتوزيع



جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع


مطبعة حلاوة
Halawa Printing Press

9 789957 703226

الحِجَاج

مفهومه ومجالاته

دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة

الجزء الأول

الحجاج: حدود وتعريفات

إعداد وتقديم

الدكتور حافظ إسماعيلي علوي

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

2010

الطبعة الأولى

1431هـ - 2010 م

414
علوي، حافظ إسماعيلي
الحجاج: مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة/ حافظ إسماعيلي علوي.- إربد: عالم الكتب الحديث، 2010.

(   ) ص
ر. إ.: (2009/10/4365)
الواصفات: /البلاغة العربية//اللغة العربية/

* أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية.
*يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

ردمك: ISBN 978-9957-70-322-6

عالم الكتب الحديث
Modern Book World
للنشر والتوزيع

الفرع الأول
إربد- شارع الجامعة- بجانب البنك الإسلامي
تلفون: (27272272- 00962) خلوي: 5264363/ 079 فاكس: 27269909- 00962
(21110) :البريدي الرمزي (3469) :البريد صندوق
البريد الإلكتروني almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
almalktob@gmail.com
الموقع الإلكتروني: www.almalkotob.com

الفرع الثاني
جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع
الأردن- العبدلي- عمان- تلفون: 5264363/ 079

مكتب بيروت
روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 471357 1 00961 فاكس: 475905 1 00961

المشاركون في الكتاب

الدكتور محمد بن عبد الله العمري
جامعة محمد الخامس- المغرب

الدكتور عبد الله صولة
جامعة منوبة- تونس

الدكتور أبو بكر العزاوي
جامعة مولاي سليمان- المغرب

الأستاذ عبد الهادي الشهري
كلية الملك خالد العسكرية- السعودية

الدكتور أحمد كروم
جامعة ابن زهر- المغرب

الأستاذ رشيد الراضي
أستاذ مبرز- المغرب

الدكتور حسان الباهي
جامعة ابن طفيل- المغرب

الدكتور حسن المودن
أستاذ باحث- المغرب

الدكتور محمد الداهي
جامعة الحسن الثاني- المغرب

الدكتور عبد العزيز السراج
أستاذ باحث- المغرب

الدكتور أحمد يوسف
جامعة وهران- الجزائر

الأستاذ محمد أسيداه
أستاذ باحث- المغرب

الدكتور محمد الولي
جامعة سيدي محمد بن عبد الله- المغرب

الدكتور محمد بازي
أستاذ باحث- المغرب

الدكتورة سعاد أنقار
أستاذة باحثة- المغرب

الدكتور محمد سالم الأمين الطلبة
رئيس تحرير إحدى القنوات الفضائية الدولية الناطقة بالعربية

الدكتور علي الشبعان
كلية الآداب والعلوم الإنسانية- القيروان
جامعة الملك فيصل- السعودية

عليوي أباسيدي
باحث في التواصل والحجاج- المغرب

الدكتور عبد الرزاق بنور
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- تونس

الدكتور حمو النقاري
جامعة محمد الخامس- المغرب

الأستاذ حبيب أعراب
موجه تربوي- المغرب

الأستاذ حميد أعبيدة
وزارة التربية الوطنية- المغرب

الدكتور أبو بكر عبد الجبار
جامعة ابن طفيل- المغرب

الدكتور عز العرب لحكيم بناني
جامعة سيدي محمد بن عبد الله- المغرب

الدكتور محمد الواسطي
جامعة سيدي محمد بن عبد الله- المغرب

الدكتور امحمد الملاخ
أستاذ باحث- المغرب

الدكتور عبد السلام إسماعيلي علوي
جامعة مولاي إسماعيل- المغرب

الدكتور الحسن بنعبو
جامعة ابن زهر- المغرب

الدكتور عبد العزيز لحويدق
موجه تربوي- المغرب

الدكتور محمد العبد
جامعة عين شمس- مصر

الدكتور حاتم عبيد
كلّية الآداب والعلوم الإنسانية- تونس

الدكتور جميل عبد المجيد
جامعة حلوان- مصر
جامعة الإمارات العربية

الدكتور شكري المبخوت
كلية الآداب والفنون والإنسانيات-تونس

الدكتور ادريس حمادي
جامعة سيدي محمد بن عبد الله
المغرب

الدكتور صابر الحباشة
منوبة- تونس
جامعة البحرين

الدكتور محمد نجيب العمامي
كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة- تونس

الدكتور عبد النبي ذاكر
جامعة ابن زهر- المغرب

الدكتور نعمان بوقرة
جامعة الملك سعود- السعودية

الدكتور بنعيسى أزاييط
جامعة مولاي إسماعيل- المغرب

خالد يعقوبي
باحث في الدراسات الحجاجية- المغرب

الدكتورة سامية الدريدي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة تونس

الدكتور محمد مشبال
جامعة عبد المالك السعدي- المغرب

الأستاذ نبيل موميد
أستاذ مبرز
المغرب

الأستاذة فضيلة قوتال
جامعة ابن خلدون- الجزائر

الدكتور عبد الرفيق بوركي
جامعة مولاي سليمان- المغرب

الأستاذ أسامة المتني
أستاذ مبرز
المغرب

الأستاذ ياسين ساوير المنصوري
أستاذ مبرز
المغرب

الدكتور حافظ إسماعيلي علوي
جامعة ابن زهر- المغرب

إهــداء

﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴿٣٠﴾ ﴾

غادرنا إلى دار البقاء، وهذا الكتاب ماثل للطبع، أحد فرسان الدرس الحجاجي والبلاغي

الدكتور عبد الله صولة

فقد كان الفقيد رحمة الله عليه من الأساتذة الذين باركوا هذا المشروع وشجعوا على المضي قدما فيه، رغم الصعوبات التي واجهتنا. فمن باب الاعتراف والوفاء نهدي هذا الكتاب إلى

روح الفقيد الطاهرة

تغمده الله بواسع رحمته وأسكنه فسيح جنانه

وإنا لله وإنا إليه راجعون



الدكتور عبد الله صولة

(1952 - 2009م)

الجزء الأول

الحجاج : حدود وتعريفات

التقديم[1]

وُصف مجتمعنا المعاصر بعصر الثورة الرقمية، وعصر التكنولوجيا، وعصر العولمة...، وإذا كانت هذه الأوصاف تحمل جوانب مهمة مما نعيشه ونحياه، فإنها -بكل تأكيد- لا تحمل جوانب أخرى كثيرة، لذلك لا نجد وصفا أبلغ وأبين من أن يوصف عصرنا الحالي بأنه عصر التواصل والحجاج، لا لشيء إلا لأن كل الأوصاف الأخرى تستكشف استكشافا واضحا التحولات العميقة والمتسارعة التي جعلت عالمنا سموات مفتوحة وأسواقا كبيرة بضاعتها الدعاوى والحجج بشتى أصنافها المختلفة وألوانها المتعددة، فأصبحت الحجة والمعلومة بذلك عصب الحياة المعاصرة.

لقد كان من الطبيعي أن يكتسح الحجاج، تدريجيا، مجالات الدعاية والإشهار والتعليم والسياسة والقضاء والسينما والبيداغوجيا والإيديولوجيا والسيكولوجيا... إذ لا غنى عنه ولا مفر في كل طرائق الإقناع التي يسلكها أهل الدعاية في صحفهم، والأساتذة في دروسهم ومحاضراتهم، والسياسيون في خطاباتهم، والمحامون في مرافعاتهم، والقضاة في تعليلاتهم، والفلاسفة في معالجاتهم، والعوام في تواصلهم... إنه حاضر حضورا قويا في كل مجالات التواصل الإنساني بإطلاق، وهل هناك تواصل من غير حجاج؟؟!!

وترجع الأهمية التي تحظى بها الدراسات الحجاجية اليوم، في جانب كبير منها، إلى النضج الكبير الذي عرفته مجموعة من المجالات المعرفية الحاقلة، كالمنطق واللسانيات وعلم الاجتماع وعلم النفس...[2] فأصبحنا أمام معرفة متشعبة تغطي مجالات النشاط الإنساني كلها.

وعلى الرغم من هذه الأهمية وهذا الاهتمام المتزايدين بالحجاج والدراسات الحجاجية، في مجتمعنا المعاصر، فإنها مازالت من التخصصات النادرة التي لم تحظ بالرعاية المطلوبة في الثقافة العربية، إما جهلا بأهميتها، أو تهميشا لها لأنها غريبة المنشأ والمقام!!!...

لقد أثبت التناول الحجاجي فاعليته وقدرته الفائقة على فك مغاليق الكثير من جوانب الخطاب، واستكشاف مناطقه القصية، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل مستعيرين عبارات للأستاذ عبد

---

(1) ندرك جيدا ما ينطوي عليه تقديم الكتب من مجازفة؛ لما ينبني عليه من عقد معرفي بين مقدم الكتاب والقراء، وحتى نفي بهذا العقد نود أن نلفت انتباه القارئ الكريم إلى أن تقديمنا لهذا الكتاب سيكون مختلفا بعض الاختلاف عن كل أنواع التقديم المترسخة في الأعراف الأكاديمية التي توضع عادة لمثل هذا النوع من الكتب، وترجع أسباب الاختلاف إلى ما يأتي:

+ أن مقدم الكتاب يجب أن يكون مرجعا وحجة في موضوع الكتاب المقدم له، ويضفي عليه من إشعاعه، فيكون بمثابة الضامن المعرفي المؤتمن، وهذا ما لا يمكن لغرّ مثلي أن يدعيه؛
+ أن بعض المشاركين في هذا الكتاب هم من أساتذتنا الأجلاء الذين أخذنا من علمهم الغزير، وهم من رواد هذا الاتجاه، ولذلك فهم أحق بالتقديم لهذا الكتاب، ولا يمكن أن نتقدم أمامهم.

ويبقى هذا التقديم إشارات مختزلة ومقتضبة لما سيجد القارئ الكريم تفصيلا له في متن الكتاب.

(2) هذه جوانب فقط من أسباب التطور، ولا شك أن لذلك أسبابا أخرى سياسية واجتماعية تجعله تطورا طبيعيا.

القادر الفاسي الفهري[1]-: فما هو هذا الحجاج، يا ترى، الذي أصبح يتحدث عنه الكل، ويستشهد به الكل، ويشحن مراجعه ببعض منه؟ كيف نستطيع تمثله؟ ما علاقته بالثقافة؟ ما علاقته بالعلوم الأخرى؟ ما النشاط الحجاجي بالمقارنة مع أنشطة علمية أخرى؟ ما هذا الإحساس عند المشتغلين بالحجاج بخطورة الظرف، وضرورة التجند، دون انقطاع أو فتور؟ ما هذه السرعة التي تطوى بها الإشكاليات؟ ما هذا القلق وهذا التوتر الدائم؟

لا شك أن القارئ سيدرك أهمية هذه التساؤلات وعمقها من خلال رحلته مع هذا الكتاب، وسيكون من الصعب أن نجيبه عنها في هذا التقديم الموجز، ولكننا نطمئنه، موقنين، أن الدراسات التي يحويها هذا الكتاب بين دفتيه كفيلة بالإجابة عن كل تلك التساؤلات المطروحة، بل وعن أسئلة أخرى غيرها، بكل عمق ودقة. لكننا نرى في الوقت نفسه أن الوقوف وقفة، ولو قصيرة على بعض تلك الأسئلة، وخاصة ما تعلق بالدوال المكونة لنسيج العنوان، ونعني تحديدا: الحجاج، والخطابة (البلاغة الجديدة)، من شأنه أن يضيء فضاءات هذا الكتاب، وسنكتفي فقط ببعض التحديدات القاموسية، دون أن ندعي تقديم تعريف جامع مانع.

ما الحجاج؟

أخذت كلمة *Argument* من الفعل اللاتيني *Arguere*، وتعني جعل الشيء واضحا ولامعا وظاهرا، وهي بدورها من جذر إغريقي αργης (*argues*) ويعني أبيض لامعا[2].

ويشير المصطلح *Argue* في اللغة الإنجليزية الحديثة إلى وجود اختلاف بين طرفين، ومحاولة كل واحد منهما إقناع الآخر بوجهة نظره من خلال تقديم الأسباب أو العلل التي يراها حجة مدعمة أو داحضة لفكرة أو رأي أو سلوك ما[3].

ويحدد لالاند[4] معنى الحجاج من خلال تقديم المعطيات التالية:

- المحاجة أو الحجاج: هي سلسلة من الحجج تنتهي بشكل كلي إلى تأكيد النتيجة نفسها، ويرى أن الحجاج طريقة في تنظيم الحجج واستعراضها أو تقديمها؛

(1) جاءت هذه التساؤلات في سياق حديث الأستاذ الفاسي الفهري عن اللسانيات، ونرى أن تعديتها إلى مجال الحجاج أمر ممكن اليوم (اللسانيات واللغة العربية، الجزء الأول، دار توبقال للنشر، الطبعة الثالثة، 1993، ص11).

(2) للاستزادة حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى كتاب عبد الرزاق بنور: جدل حول الخطابة والحجاج، ص 25. كما يمكن الاستئناس بالمراجع التي يحيل عليها المؤلف.

(3) انظر مادة (*Argue*) في:
Longman, Dictionary of contemporary english, Longman, 1989

(4) *André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, éd.* PUF, *pp78-79.*

- الحجة: ويعتبرها بمثابة استدلال موجه لتأكيد قضية معينة أو دحضها، أو تفنيدها، ويرى -من ناحية أخرى- أن هناك من يعتبر كل حجة دليلا؛
- الدليل: إنه عملية توجه التفكير العقلي بصورة يقينية ومقنعة. وبذلك يتخذ الدليل صورة استدلال تصير فيه النتائج منسجمة مع المقدمات التي انطلقت منها. ويحيل الدليل من جهة أخرى إلى الواقع، ليأخذ من ثمة مضمونا ماديا تصبح بموجبه الوقائع والأحداث والوثائق بمثابة أدلة. ويتميز الدليل عن الأشكال الأخرى للاستدلال بميزة الحقيقة. إذ إن كل ما يحمل عليه يعتبر في غالب الأحيان حقيقيا؛
- البرهنة: هي استنباط يوجه لتأكيد أو إثبات سبق نتيجة، وذلك بالاستناد إلى مقدمات معترف لها بميزة الصدق أو الحقيقة.

ولا يختلف التحديد الذي نجده في معجم فولكيي عما ورد عند لالاند، إلا في توسعه في عرض بعض التحديدات؛ فالحجة عنده هي بمثابة اعتبار موجه لإثبات أطروحة أو دحضها، وبهذا المعنى ترادف الحجة الدليل، أو الاستدلال والتبرير.

أما في السياق العربي فإن مصطلح الحجاج يضرب بجذور عميقة، فتعريفه من الناحية الاصطلاحية لا يختلف كثيرا عن معناه اللغوي؛ مع وجود اختلافات جزئية في الجذر (ح ج ج)؛ فهناك من يستعمل (الحجاج)، وهناك من يفضّل (التحاجّ)، وهناك من يفكّ الإدغام فيقول (التحاجج)، ونجد من يستعمل (المحاجّة)، ونجد أيضا من يفك الإدغام فيقول (المحاججة)... وغير ذلك من التصريفات الاشتقاقية.

فالحجاج لغة من حاج، و«حاججته أحاجه حجاجا ومحاجة حتى حججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها [...] وحاجه محاجة وحجاجا نازعه الحجة [...] والحجة الدليل والبرهان»[1]. وبهذا المعنى يدل الحجاج على النزاع والخصام بوساطة الأدلة والبراهين[2] والحجج.

(1) لسان العرب مادة (ح ج ج).

(2) هناك من يربط البرهان بالمعرفة اليقينية، لكننا وقفنا على إشارة لطيفة في كتاب الأستاذ بنور جاء فيها: «ولا يمكن بذلك أن نرفض لفظ 'البرهاني' إلا لموجب واحد وهو تواتر اتصال الاستعمال بمعنى البرهان الصوري لأن معنى كلمة 'برهان' كما قال الخليل تعني بيان الحجة وإيضاحها (كما في قوله تعالى: "لولا أن رأى برهان ربه")، لكن الطريف في الموضوع أن أصل الكلمة يؤهلها أكثر من كل كلمة أخرى لترجمة كلمة '*Argument*' في المعنى المتداول اليوم، كما يذهب أدي شير في معجم الألفاظ الفارسية المعربة، من 'البره' بمعنى البياض. وهو يعتبر الكلمة معربة عن الكلمة الفارسية 'بروهان' بمعنى الواضح والظاهر والمعلوم»، جدل حول الخطابة والحجاج، ص 25.

والملاحظ من خلال هذا التعريف أن ابن منظور يجعل الحجاج مرادفا للجدل، فالجدل عنده هو «مقابلة الحجة بالحجة»[1]، ويؤكد هذا بقوله: «هو رجل محجاج أي جدل»[2]. وهذا ما نجده أيضا عند أبي الوليد الباجي الذي عنون كتابه، وهو كتاب في علم أصول الفقه، بـ المنهاج في ترتيب الحجاج[3]، إلا أنه في المقدمة وصفه بأنه كتاب في الجدل.

ويؤكد هذا الترادف بين الحجاج والجدل ما نجده في كتاب البرهان في علوم القرآن للزركشي (ت749هـ)[4] وكتاب الإتقان في علوم القرآن[5] للسيوطي (ت911هـ) من ترادف بين الجدل والحجاج، وخصوصا في الفصل الذي عقداه لجدل القرآن، إذ نجدهما يستخدمان في المتن ألفاظ المحاجة والحجاج والاحتجاج على أنها ألفاظ مرادفة للفظ الجدل، وتسد مسده.

ليست غايتنا هنا استقصاء التعريفات والوقوف على مكامن الاتفاق أو الاختلاف بينها، فلا شك أن الدراسات التي تضمنها الكتاب كفيلة بإشباع فضول القارئ الذي يتوق إلى استقصاء الفروق الدقيقة بين المصطلحين.

وسيلاحظ القارئ الكريم أننا لم نهتم بإدراج بعض التعريفات التي تزخر بها المؤلفات الحجاجية الحديثة، ليقيننا أنه يصعب الإحاطة بها كلها، ومن ثم فإن الاقتصار على بعضها قد يوجه القارئ وجهة محددة تزيغ به عن إدراك الاختلافات القائمة بين الاتجاهات والمدارس الحجاجية، إذ من الطبيعي أن تختلف الاتجاهات الحجاجية باختلاف الحجج نفسها، واختلاف المنطلقات والأهداف...، ولا شك أن وقوف القارئ على بعضها في سياقاتها ضمن هذا الكتاب سيكون أفيد من إيرادها منعزلة.

لكن ما هو جدير بالإشارة هنا أنه على الرغم من كل الاختلافات التي تحملها التعريفات التي أعطيت للحجاج، فإنها تكاد تتفق على أن **الحجاج هو بذل الجهد لغاية الإقناع، إنه طائفة من تقنيات الخطاب التي تقصد إلى استمالة المتلقين إلى القضايا التي تعرض عليهم أو إلى زيادة درجة تلك الاستمالة، وعلى هذا الأساس من الطبيعي أن يكون مجال الحجاج هو المحتمل والممكن والتقريبي والخلافي والمتوقع وغير المؤكد...، وأن يبنى على التفاعل والاختلاف في الرأي، وأن يظل مفتوحا أمام النقاش والتقويم... وأن يحضر في كل أنماط الخطاب التي تنزع منزعا تأثيريا لا يقين فيه ولا إلزام**[6].

(1) لسان العرب، مادة (ح ج ج).

(2) المرجع نفسه، مادة (ج د ل).

(3) أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ط2، دار الغرب الإسلامي، 1978م، ص7.

(4) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، 1972، ج2، فصل: في معرفة جدله ص ص24-27.

(5) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، بيروت عالم الكتب، ج2، ص ص135-137.

(6) وفي هذا السياق نفهم قول كانتيليان: **«إنه لا يمكن أن يوجد حجاج إلا حيث توجد نقاط خلاف»**.

الخطابة (البلاغة) الجديدة[1]:

الخطابة (البلاغة) الجديدة هو العنوان الفرعي الذي اختاره بيرلمان وتيتيكا لكتابهما **مصنف في الحجاج**[2]، الصادر سنة *1958*، وهو مؤلف اهتم فيها صاحباه بتصنيف آليات الحجاج باعتبارها تقنية خاصة ومميزة لدراسة المنطق التشريعي والقضائي على وجه التحديد. وسيصبح هذا العنوان الفرعي عنوانا أصليا للكتاب نفسه في طبعة لاحقة.

وما يهمنا هنا بالأساس أن صفة الجديد التي تحدث عنها المؤلفان، **تعني ضمنيا أن هناك خطابة (بلاغة) قديمة**. فإذا كانت الخطابة (البلاغة) الجديدة مطابقة للحجاج في منظورهما، فإن فهم مرامي هذه التسمية لا يمكن أن يتأتى إلا بالوقوف وقفة متأنية على المقصود **بالخطابة (البلاغة) القديمة التي حاولا من خلال مصنفهما إخراجها من دائرة الحجاج**.

فما هي هذه الخطابة (البلاغة القديمة)؟ ما خصائصها؟ ما يميزها عن سابقتها؟ **وما هي دواعي هذه التسمية الجديدة؟**

نشأت الخطابة (البلاغة) (من حيث هي لغة واصفة)، بحسب ما يذهب إليه رولان بارت، من المحاكمات حول الملكية. فحوالي سنة *485* ق.م قام الطاغيتان جيلون *Gelon* وهيرون *Hieron* من صقلية، بتهجير السكان ونقلهم ومصادرة الملكية من أجل إعمار سيراكوزة وتمليك المرتزقة؛ وبعد أن أطاحت بهما انتفاضة ديموقراطية، وأريدت العودة إلى الوضع السابق، حدثت نزاعات قضائية لا تحصى، فقد كانت حقوق الملكية غير واضحة تماما؛ فكانت تلك المحاكمات من نمط جديد: كانت تعبئ هيئات شعبية كبرى من المحلفين، كان يلزم، لإقناعها، التمتع بـ"الفصاحة"، هذه "الفصاحة" المتضمنة في آن

(1) كانت غايتنا الأولى من هذا التقديم هي حسم مشكل مصطلحي: بلاغة وخطابة، انطلاقا من ترجمة كلمة ريطورية إلى العربية من جهة، والنظر إلى ما تعنيه في الدرس الحديث، وهذا ما لم نستطع إليه سبيلا. فوجدنا أنفسنا أمام تردد كبير: هل نعتمد البلاغة أم نعتمد الخطابة؟

وبما أن ترجيح أحد المصطلحين على الآخر يجب أن يبنى على اعتبارات دقيقة لا يتسع لها هذا التقديم، فقد حاولنا الاحتفاظ بالمصطلحين.

وننوه هنا بملاحظات الدكتور محمد العمري التي أفادنا بها: فالمفهوم الحديث للريطورية يفرض استعمال بلاغة، أما المعنى الأرسطي فيوجب استعمال فن الخطابة وليس الخطابة، أو ما يسميه الأستاذ العمري الخطابية (على وزن الشعرية)؛ لأن الريطورية لا يمكن أن تترجم بكلمة خطابة.

كما أفادنا الدكتور محمد العمري بملاحظات وجيهة تتعلق باستعمال القدماء "فن الخطابة" حينا واكتفائهم بتعريب اللفظ حينا؛ فقالوا ريطورية ولم يكونوا سذاجا لهذا الحد الذي يجعلنا اليوم نقفز بخفة من فوق أعناقهم. وكلمة ريطوريك اليوم تكاد تتحول إلى فلسفة عصر. وفي التراث الغربي لفظ آخر يدل على ما تعنيه كلمة خطابة العربية وهو أوراسيو من أوراتور أي الخطيب. أما دواعي اختيارنا لمؤلف بيرلمان وتيتيكا دون سواه، فترجع إلى الأسباب الآتية:

+ أن العنوان الفرعي الذي وضعاه للكتاب (الخطابة (البلاغة) الجديدة) هو العنوان الفرعي الذي اخترناه لكتابنا هذا؛
+ أنهما يجعلان (الخطابة (البلاغة) الجديدة) مطابقة للحجاج، ولذلك لا بد من وقفة للتوضيح؛
+ أن كتابهما هو أول كتاب ظهر في السياق الغربي الحديث يتحدث عن الحجاج.

(2) الخطابة (البلاغة) الجديدة التي يتحدث عنها بيرلمان وتيتيكا لا علاقة لها بالبلاغة الجديدة أو السوفسطائية الثانية التي ظهرت خلال القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد.

معا للديموقراطية والديماغوجية، وللقضائي والسياسي (ما سمي بعد ذلك بالمشوري)؛ سرعان ما أصبحت موضوعا للتدريس، وكان أول أساتذة هذه المادة الجديدة امباذقليس الأغرجنتي *Empédocle d'agrigente* وكوركاس *Corax*، تلميذه في سيراكوزة (وأول من أخذ أجره مقابل دروسه) وتيسياس *Tisias*، وانتقل هذا التدريس بالسرعة ذاتها إلى آتيكا (بعد الحروب الميدية) بفضل منازعات التجار الذين كانوا يترافعون في سيراكوزة وآثينا في الوقت نفسه: ومنذ أواسط القرن الخامس ق.م صارت الخطابة (البلاغة) جزئيا آثينية"[1].

لقد كانت هذه الخطابة (البلاغة) إذن، وليدة سياق خاص يتمثل في أفول نجم حكم الأقلية (الأوليغارشية)، وبروز حكم 'ديمقراطي' راشد في أثينا. وقد وازى هذا التحول السياسي تحول آخر على المستوى الاجتماعي، فـ«شعت أنوار العلم والفلسفة، وازدانت أثينا وغيرها بالعلماء والفلاسفة والشعراء والفنانين، وقويت الديموقراطية في جميع المدن وتنافس الأفراد وتطاحنت الأحزاب، وكثر النزاع والتقاضي أمام المحاكم الشعبية، وشاع الجدل السياسي والقضائي، فاشتدت الحاجة إلى تعلم الخطابة»[2].

لقد فرضت هذه الغاية التعليمية وضع قواعد وأصول تستنبط من خلالها قواعد الخطابة وقوانينها، فأصبحت الحاجة ماسة إلى نخبة تثقف الرعية، وتدربهم على حسن استعمال الكلام في المجالس السياسية (البرلمان) والقضائية (المحاكم)؛ وهذه المهمة أنيطت بالسوفسطائي معلم الخطابة (البلاغة) *Rhetor* الذي يتلقى مقابلا ماديا نظير تلقينه صناعة حسن صرف الكلام والمعارف الأخرى لمن يحرصون على طلبها.

فما هي هذه الخطابة (البلاغة) السوفسطائية الناشئة؟ وما خصائصها؟

الخطابة (البلاغة) السوفسطائية:

أشرنا آنفا إلى أن السوفسطائيين[3] هم أول من اتجه إلى تكوين الخطباء وتوجيههم إلى الجدل وفن الحوار كما تجلى في أدبيات الخطابة (البلاغة) لديهم. فكانت لهم مشاركة عضوية في تربية الأفراد وإعداد القادة السياسيين والحكام.

لقد درس هؤلاء الأشخاص الخطابة (البلاغة) دراسة احترافية، وسافر بعضهم للتعليم بأجر، وكتابة الكتب في الموضوع، وقد كونوا جزءا من تلك الجماعة من المتعهدين الجوالين، لكل أنواع التعليم

(1) رولان بارت، البلاغة القديمة، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، منشورات الفنك، 1994، ص 38.

(2) أحمد الفوحي، فن الخطابة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الطبعة الخامسة، القاهرة، ص39.

(3) الصفة 'سوفيستاس' (*Sophistés*) كانت في الأصل لقب تقدير، إنها تعني في معناها الاشتقاقي 'الحكيم والرجل ذا الكفاءة المتميزة في كل شيء' (أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص54).

الذين عرفوا بالسوفسطائيين[1].

من هنا أخذت الخطابة (البلاغة) تمتلك، من حيث هي خطاب، القدرة على تعبئة النفوس وتحريك العواطف واستمالة الوجدان؛ لأن السوفسطائيين اصطنعوها مسلكا لإشاعة الثقافة الديمقراطية عن طريق تعليم فن الخطابة (البلاغة)، وتربية القادة من أجل حمل المسؤولية التي تبدأ من حسن تدبير الكلام، وهو مظهر من مظاهر 'سوفسطائية السلطة' كما يسميها صاحبا منطق بور روايال[2].

وقد ساعد على ذلك، المناخ الديمقراطي الذي أشاعته إصلاحات دراكون *Dracon* وسولون *Solon* وبيسيسترال *Pisistrate* وكليستان *Clisthène*، فكان باعثا من البواعث التي أسهمت في إنتاج ثورة لغوية تجلت في سجال الخطابات السياسية؛ ولهذا اختارت الخطابة (البلاغة) السوفسطائية حجاجا ذاتيا قوامه الإنسان الذي صار 'مقياسا لكل شيء'. ولم ينظر السوفطائيون إلى الخطابة، بوجه عام، على أنها جدل أو وسيلة للتأثير فحسب، بل هي ترتفع إلى مرتبة العلم والفن الحقيقيين كما يقول جورجياس، وتبعا لذلك فالمعرفة الحقيقية هي تلك الممثلة في الخطابة (البلاغة)، إنها عند ترازيماخوس نظرة في الوجود ونظرة في السياسة، وعند أنتيفون طب للنفوس، ووسيلة بها ترتفع الحياة الباطنة ارتفاعا كبيرا، وعند هبياس سمو بالروح ولطف فيها وسمو في التفكير العقلي. وهذا يعني أن الخطابة قد ارتفعت عند السوفسطائيين جميعا إلى مرتبة العلم بمعناه الصحيح[3].

نبذ الخطابة (البلاغة) السوفسطائية[4]:

إذا كان السوفسطائيون قد أسدوا خدمة جليلة للمجتمع اليوناني، وأسهموا إسهاما فاعلا في أجواء الانفتاح الديموقراطي التي لم تعهده أثينا من قبل، فإن هذا لم يرق لخصومهم الفلاسفة، الذين

(1) ر.هـ. روبنز، موجز تاريخ علم اللغة، ترجمة أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة، العدد227، 1997، ص 390.

(2) *Antoine Arnauld et Pierre Nicole, La logique ou l'art de penser, Paris, éd. Flammarion, 1970, p345.*

(3) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1985، ص 172. (للاستزادة حول معرفة آراء السوفسطائيين في الدين والأخلاق والفن... يمكن الرجوع إلى كتاب بدوي، وإلى المقالات المخصصة للسوفسطائية في هذا المقال: وخصوصا مقالات أحمد يوسف، ومحمد الولي ومحمد أسيداه، ورشيد الراضي).

(4) يشير الأستاذ عبد الرزاق بنور إلى إنّ أسباب اللّعنة التي لاحقت خطابة السوفسطائيين هي نفسها التي جعلت المسلمين يحترزون منها، على ما يبدو. فالخطابة تزيّن الباطل وتطمس الحقّ، فتلبس الظلم ثوب العدل. ألم يضمّن الرسول (صلعم) في حديث يُذكر بروايتين لعنته للخطابة واحترازه منها والتنبيه إليها. إذ يقول عليه السلام: «إنّما أنا بشر، وإنّكم تختصمون إليّ ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجّته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن كنت قطعت له من حقّ أخيه شيئا، فإنّما أقطع له قطعة من النّار»[وفي رواية ثانية: «إنّما أنا بشر، وإنّه يأتيني الخصم، فلعلّ بعضهم أن يكون أبلغ من بعض، فأحسب أنّه صادق، فأقضي له، فمن قضيت له بحقّ مسلم فإنّما هي قطعة من النّار فليحملها أو يذرها»، ذكر الحديثين د. سلمان القضاة في مقاله: 'المرافعة القضائيّة، نشأتها وأصولها... لغتها... أساليبها... طرق أدائها'، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة الأردني، العدد 35، السنة 12، تموز-كانون الأوّل 7991. ص361 و961]. ويمكن أن يكون هذا الحديث والرؤية التي كرّسها من أسباب غياب الخطابة في النّظام القضائي العربي الإسلامي الذي كان يعتمد خاصّة على البيّنة والشهود واليمين. عبد الرزاق بنور، جدل حول الخطابة والحجاج، مرجع مذكور، ص40، الهامش 77. [قام أحمد يوسف بتخريج الحديثين المذكورين، وذكر روايات أخرى لهما، ينظر مقاله ضمن هذا الكتاب].

رموهم بالمظنات والازدراء، واعتبروا ما يقومون به سببا مباشرا ساعد على نشوء خطابة (بلاغة) سوداء بتعبير بارت[1].

جاءت أعنف تلك الردود، على وجه الخصوص، من سقراط وأشياعه الذين استنكروا أسلوب السوفسطائيين، ورأوا أن البلاغة السوفسطائية تمثل تهديدا خطيرا للوغوس ولمستقبل الديمقراطية لدى الإغريق بعامة وفي أثينا بخاصة، فسعوا سعيا حثيثا لإنقاذ اللوغوس من "فتنة المغالطات" وإنقاذ الشباب من "غوايات التضليل والتشكيك" وحماية الديمقراطية بتنظيفها من كل أشكال التلبيس بالخطاب والتغليط بالقياس "الفاسد" لإبطال الحجج ونقض الأدلة، وذلك لما لكلام السوفسطائي من تأثير في عواطف الشركاء وأحوالهم النفسية وأهوائهم الخاصة وتحويل اقتناعاتهم إلى الوجهة المرادة.

لقد حاول سقراط تأسيس منطق بديل يخلص الخطابة (البلاغة) مما علق بها من مغالطة ومناورة وتلاعب بعواطف الجمهور وعقله، وقبل هذا وذاك تشذيب نظرية العلم منها، بإقامتها على المعيار العقلي الخالص الذي اجتهدت الأرسطية في ترسيخ دعائمه فيما بعد.

وسيرا على خطى سقراط نجد السفسطة في حوارات أفلاطون عدوا للفلسفة، ولا يمكن بتاتا أن تصل إلى منزلتها. فقد سعى أفلاطون سعيا حثيثا إلى محاربة كل أشكال التوظيف السلبي للملكة الخطابية (البلاغية) ولتقنياتها المتنوعة، وتخليص الخطابة من قبضة السوفسطائيين، والحرص على تنقيتها مما علق بها من "تصوراتهم الباطلة" و"ممارساتهم المنحرفة"، إنه بذلك يؤكد دعوة أستاذه إلى ضرورة "تخليق" الخطابة واستعمالها فقط للأغراض النبيلة والأهداف السامية، ثم يُعمل أدواته النقدية في المظاهر المعيبة لأساليب السوفسطائيين وطرائقهم في استمالة الجمهور، مُدشنا بذلك تقليدا سيستمر بعده، ويتمثل في نقد الخطابة السوفسطائية، والقدح في وسائلها وغاياتها.

لقد سار أفلاطون إذن، على نهج سقراط، فاكتشف الكثير من أضاليل السوفسطائيين ومخادعاتهم، وهذا ما ستظهره محاوراته المختلفة التي حمل الكثير منها أسماء زعماء السوفسطائيين: "بروتاغوراس" و"جورجياس" و"هيبياس"...

واقتفاء بالأثر نفسه سعى أرسطو إلى تأسيس نمط خطابي جديد عبر عنه في كتابه **الخطابة**، وحاول من خلاله أن يتدارك ما رآه عيبا في الخطابة السوفسطائية، وأن يجمع شواردها، فأسس كتابه **هذا على الجدل، وأقامه على الدليل، وبناه على التركيب والتحليل النفسي، وأوجب على الخطيب أن يتعرف إلى نفسية الجمهور ليخطب فيه بما يناسبه ويلائم حالته**[2].

(1) رولان بارت، البلاغة القديمة، مرجع مذكور، ص 34.

(2) أحمد الفوحي، فن الخطابة، مرجع مذكور، ص 194-195.

ولم يكتف أرسطو بذلك، بل كشف في كتابه **المغالطات السوفسطائية عن مغالطات** السوفسطائيين القائمة على الجدل بمعناه المغالطي المعتمد على المخادعات اللفظية، وميز فيها بين المغالطات اللغوية التي تنبني على تلاعبات باللغة المستعملة في المناقشات، والمغالطات غير اللغوية التي توجد خارج اللغة أو خارج القول، كما حاول أن يكشف عن صور هذه المغالطات، ودعا إلى التدريب عليها، حتى لا تنطوي علينا حيل المغالط[1].

الخطابة (البلاغة) الجديدة: عود على بدء:

لا يمكن إدراك تصور بيرلمان للخطابة (البلاغة) إلا بربطه بسياق ظهوره، فقد ظهر الكتاب في بداية النصف الثاني من القرن العشرين (*1958*)، هذا السياق الذي عرف المجتمع الأوربي خلاله تحولات جذرية عميقة شملت مجالات السياسة والاقتصاد والإيديولوجيا[2]...، وكان من النتائج المباشرة لهذا التحول، سيادة ثقافة ديموقراطية تكرس التنوع والاختلاف، وتنبذ العنف والإقماع، وتستهجنهما، فكانت الحاجة ماسة إلى نمط جديد من الخطابة (البلاغة)، تماما كما حدث في السياق الأثيني.

ولم يكن مسعى بيرلمان بمنأى عن هذه التحولات، التي تروم التأسيس لثقافة جديدة مبنية على التنوع والاختلاف، بل لا نبالغ إذا قلنا إنه كان متحمسا أكثر من غيره، حتى لا تتكرر التجربة السوفسطائية وما تقوم عليه من مناورة وتأثير سلبي وتضليل ودغدغة للمشاعر وإثارة للانفعالات وسلب للحريات...[3].

أجل كان لا بد من البحث عن شكل من الخطابة (البلاغة)، لم يتردد بيرلمان في وصفها بالجديدة، وهو وصف يسعى إلى تخليص الخطابة (البلاغة) مما علق بها من لعنة لم تفارقها على مر الدهر.

(1) يمكن الاطلاع على هذه المغالطات وشرح المقصود بها في كتاب محمد أحمد مصطفى السرياقوسي، التعريف بالمنطق غير الصوري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، *1980*. وكتاب: مثارات الغلط في الأدلة، تأليف الشريف التلمساني، تحقيق المصطفى الوضيفي، الطبعة الأولى 1991.

(2) يجد القارئ عرضا مفصلا لهذه التحولات في مقال الأستاذ حمادي صمود، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية...، ص ص 41-48.

(3) نعرض هنا لأفكار بيرلمان وموقفه من السفسطة، ولكننا نجد آراء أخرى مخالفة لما يذهب إليه بيرلمان، وما ذهب إليه بعض الفلاسفة قبله، فهناك تيارات جديدة أعادت للسفسطة بريقها. (للمزيد من التفاصيل انظر مقالات أحمد يوسف ومحمد أسيداه ورشيد الراضي ضمن هذا الكتاب).

لقد جعل بيرلمان هذا النوع من الخطابة الذي يتوق إليه مطابقا للحجاج، وبناء على الحرية الإنسانية، من حيث هي ممارسة لاختيار عاقل، فجعل من المتلقي بذلك محورا للحجاج[1]، وأبعد الحجاج في الوقت نفسه عن كل ما يجعله يلتبس بالخطابة (البلاغة) القديمة، إنه بذلك يطمح أن يشيد خطابة (بلاغة) جديدة غايتها تخليص الحجاج من التهمة اللائطة بأصل نسبه القديم، وتتمثل هذه التهمة في المغالطة والمناورة والتلاعب بعواطف الجمهور وبعقله أيضا، ودفعه دفعا إلى القبول باعتباطية الأحكام ولا معقوليتها... وفي الوقت نفسه تخليص الحجاج من صرامة الاستدلال الذي يجعل المخاطب به في وضع ضرورة وخضوع واستلاب... فالحجاج معقولية وحرية، وهو حوار من أجل حصول الوفاق بين الأطراف المتحاورة، ومن أجل حصول التسليم برأي آخر بعيدا عن الاعتباطية واللامعقول اللذين يطبعان الخطابة عادة وبعيدا عن الإلزام والاضطرار اللذين يطبعان الجدل. ومعنى ذلك كله أن الحجاج عكس العنف بكل مظاهره[2].

وتبقى أهم سمة وسمت خطابة (بلاغة) بيرلمان توكيد أهمية المتلقي الذي لم يعد سلبيا، بل أصبح متلقيا فاعلا، وأصبح الحجاج بذلك وفاقا وتشاركا وحوارا بعيدا عن كل أشكال الضغط. صحيح أن المتلقي كان حاضرا في البلاغة القديمة أيضا، لكن المتلقي في الخطابة (البلاغة) الجديدة «لم يعد -كما كانت الحال في الخطابة القديمة- سلبيا يقتصر دوره على التلقي، وإنما أصبح متلقيا إيجابيا يتلقى ما يتلقاه ويفكر فيه، ثم يرد ويناقش ويفند ويدعم، لينتقل -بذلك- من موقع التلقي إلى موقع الإرسال، فالطرفان يتبادلان فيما بينهما المواقع. ومن جهة ثانية، فإن المتلقي في الخطابة القديمة بحكم سلبيته كان في درجة أدنى من درجة الخطيب؛ ومن ثم كان يتلقى الخطبة من عل، فالعلاقة بينهما رأسية. أما المتلقي في الخطابة الجديدة فهو بحكم إيجابيته يقف في درجة موازية لدرجة المرسل، من ثم يتلقى الخطبة من مقابل مواز، فالعلاقة بينهما أفقية»[3].

وباختصار شديد، فإن الغلبة أو الاقتناع في الخطابة (البلاغة) الجديدة لا يتأتى لمن يمتلك فقط سحر الخطابة (البلاغة)، بل لمن يمتلك، إلى جانب ذلك، **فن الجدال وقوة الإقناع والتأثير وسلطة الحجاج...**

---

(1) يعد بعضهم الحجاج نظرية مركزية المتلقي *Audience centered*. ينظر في هذا السياق:
Richard D. Reike&Malcolm O. Sillars, Argumentation and the decision making process, p1.
وللمزيد من التفاصيل يمكن الاستئناس بكتاب جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب، 2000، ص11.

(2) عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج: الخطابة الجديدة...، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج...، مرجع مذكور، ص298.

(3) جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، مرجع مذكور، ص 117.
ويستنتج من هذا النص أن الطرح البيرلماني كان متأثرا بجو عام ساد أوربا آنذاك كما أشرنا، ففكرته عن التلقي لا تختلف عما نجده في أطروحات مدرسة كونستانس الألمانية التي أعادت الاعتبار للمتلقي، وجعلته محور العملية الإبداعية.

فكرة إعداد الكتاب:

على الرغم من اهتماماتنا اللسانية، فإننا كثيرا ما وجدنا أنفسنا منشدين إلى قضايا الحجاج، بسبب التماس المباشر بين المعرفة اللسانية والمعرفة الحجاجية: **أو ليس الحجاج أحد الأبواب الرئيسة في المباحث التداولية اليوم؟**، بل كثيرا ما وجدنا أنفسنا أمام أسئلة كثيرة من خلال قراءات متفرقة هنا وهناك، أو من خلال أسئلة لطلبتنا في قاعات الدرس، أو من خلال نقاشات علمية جادة مع بعض الزملاء من تخصصات مختلفة: **لسانيات، وفلسفة، ومنطق، وقانون**... وكثيرا ما جعلتنا تلك الأسئلة وتلك النقاشات أمام إشكالات مقلقة، يوجب الفضول المعرفي البحث عن إجابات شافية عنها، وكثيرا ما وجدنا ضالتنا في المراجع الأجنبية، لأن ما يقع تحت اليد من مراجع عربية قليل جدا، ولا يجيب عن الأسئلة العالقة، بل الأخطر من هذا أن ما هو متوافر من مراجع أجنبية ليس من اليسير الاهتداء إليه، وحتى من وفق في الحصول عليه، فإن قراءته تبقى محفوفة بمجموعة من الإشكالات بالنسبة إلى القارئ المتخصص، بله القارئ المبتدئ، أو القارئ غير المتخصص، لأن قراءة مراجع من ذلكم القبيل تفرض قراءة عالمة لا يمكن أن يبلغها إلا من يلم بتخصصات أخرى.

من هنا تكونت لدينا فكرة إعداد هذا الكتاب، الذي نتوق من خلاله إلى رتق الخرق الحاصل في مجال الدراسات الحجاجية في السياق العربي الحديث، وفك بعض ما استغلق منها علينا وعلى القراء، وإغناء ثقافتنا بمرجع مفيد في مجال معرفي لا يشكل جانبا من معرفة الحاضر فقط، بل سيكون، بكل تأكيد، جانبا من جوانب معرفة المستقبل أيضا، ولكل هذا وذاك فإن الغاية التي ننشدها من هذا الكتاب نابعة من غاية تعلُّمية بالأساس تبحث عن الحكمة التي هي ضالة المؤمن، ولا تهدف، لا من قريب ولا من بعيد، إلى مزاحمة أحد ممن يعدون أنفسهم حماة المعرفة الحجاجية وسدنتها...

وبمجرد ما خطرت لنا فكرة الكتاب، شرعنا في إعداد لائحة بأسماء الباحثين الذين يشتغلون في الموضوع، سواء من خلال كتاب أو مقال صدر لهم هنا أو هناك، أو من خلال إحالة في أحد الكتب أو المجلات، أو من خلال بعض الزملاء المشتغلين في المجال. ولما اقتنعنا بكفاية ما اهتدينا إليه باشرنا المرحلة الموالية المتمثلة في إعداد مراسلة في الموضوع، شرحنا فيها فكرة الكتاب وموضوعه، كما حددنا تاريخا لتلقي البحوث، ثم أعقبت ذلك مرحلة مراسلة الباحثين، وهي المرحلة الأهم والأصعب في الوقت نفسه، نظرا إلى بعد الشقة، وصعوبة الاهتداء إلى المعلومات الكافية لتأمين تواصل عملي سريع...

وحتى لا يظنن ظان أننا نحابي أحدا أو نجور على أحد؛ نشير إلى أن مسعانا كان كبيرا لتوسيع دائرة المشاركة لتشمل المشتغلين جميعا في هذا المجال، سواء من الرواد، أو من الجيل الجديد، لكن وكما يحدث دائما، هناك من استجاب والتزم، وهناك من اعتذر لأسبابه الخاصة، وهناك من فضل الصمت، وهناك أيضا من لم نهتد إلى طريقة للتواصل معه على الرغم من محاولاتنا المتكررة، وإنما نتحفظ على ذكر أسماء من اعتذروا أو تأخروا أو صمتوا، رغبة في جعل الباب مفتوحا على مصراعيه لمن يود الإسهام في طبعة ثانية من هذا الكتاب، نعد لها من الآن، ولن تتأخر كثيرا بحول الله.

وإذا كنا قد بلغنا من الغايات التي رسمناها لهذا الكتاب جلها، فإن ما جعلنا نستبشر خيرا، أنه قبل انتهاء المدة المحددة بوقت ليس بالقصير، بدأت تصلنا بحوث المشاركين، إما عبر البريد العادي، أو البريد الإلكتروني، وأحيانا عبر الفاكس...، وكم كانت سعادتنا كبيرة عندما وجدنا من الباحثين من آثر أن يشارك في الكتاب بأكثر من دراسة، بل منهم من أرسل بحثه مرفقا بمقال أو فصل من كتاب منشور سابقا، بعدما قام بمراجعته وتحيينه، ومنهم من تفضل بترجمة بعض النصوص المؤسسة التي لا غنى عنها للقارئ العربي المهتم بالحجاج.

وبعد قراءة وتمحيص واستشارة مع بعض الزملاء الأساتذة، وقع الإجماع على أهمية كل الدراسات المقدمة، بما فيها تلك المنشورة سابقا؛ لأنه مر على نشرها حين من الدهر، ولم يعد بإمكان القارئ الحصول عليها، أو حتى الاهتداء إليها أحيانا، ولا شك أن إعادة نشرها فرصة مواتية لتقديمها إلى القارئ من جديد، كما أن مراجعتها وتحيينها تجعل منها بحوثا جديدة.

إن كثرة البحوث جعلتنا أمام صعوبات حقيقية، لأننا لم نقيد المشاركين بعدد من الصفحات، أو بموضوع محدد، بل تركنا لهم مطلق الحرية في التصرف والاختيار، فجاءت الحصيلة مهمة جدا، وأكثر بكثير مما كنا نتصور. كما وجدنا الدراسات المقدمة، وإن كانت تصب كلها في قناة واحدة، شديدة التنوع متباينة الطول والقصر. فكان من المفروض قراءتها قراءة فاحصة، حتى نجد خيطا ناظما بينها. وفعلا، فبمجرد ما شرعنا في القراءة بدأنا نهتدي إلى ما نصبو إليه، إلى أن استوى الكتاب على ما هو عليه الآن[1]:

القسم الأول: الحجاج: حدود وتعريفات؛

القسم الثاني: الحجاج: مدارس وأعلام؛

[1] تحاشينا عرض محتويات الكتاب حتى نترك للقارئ فرصة قراءة الكتاب قراءة حرة بعيدة عن إكراهات القراءة ذات النزوع التوجيهي، كما أن جل الأسماء المشاركة في الكتاب تتحدث بنفسها عن نفسها، ولا تحتاج إلى من يقدمها.

القسم الثالث: الحجاج وحوار التخصصات؛

القسم الرابع: الحجاج والمراس؛

القسم الخامس: نصوص مترجمة.

إن غايتنا من هذا التقسيم أن نقدم للقارئ العربي المعطيات الأساسية التي تقرب إليه المعرفة الحجاجية في شكل منظم؛ ابتداء بتعريفاتها وتفرعاتها ومدارسها واتجاهاتها، ومرورا بتقاطعاتها وتحاورها وتجاورها مع تخصصات أخرى، ووصولا إلى بعض التطبيقات العملية.

ولا يعدو التبويب الذي ارتضيناه للكتاب أن يكون إجرائيا، لأن الأبحاث المقدمة في الكتاب تؤسس في أغلبها لرؤية واضحة ومتكاملة أولها ومنتهاها الحجاج.

وبعد أن استوى الكتاب على سوقه، كان لابد من قراءته من جديد، حتى نتدارك ما فرط من أخطاء الطباعة، ونضبط الهوامش والإحالات، وما يرتبط بذلك من أمور فنية أخرى...، لكن هذه القراءة قادتنا إلى أمور أخرى لم نكن لننتبه إليها لو تعجلنا إخراج الكتاب؛ فقد وجدنا اختلافات واضحة بين الباحثين في ثبت أسماء الأعلام، وعناوين الكتب والمقالات...، فإنك واجد أحيانا أحد أسماء الأعلام يثبت بطرائق مختلفة حتى ليخيل إليك أنك أمام أسماء مختلفة، والحال أنك أمام اسم واحد، وقل الشيء نفسه عن عناوين الكتب والمقالات المترجمة، والأخطر من هذا وذاك التذبذب المصطلحي... فوجدنا أنفسنا أمام شوط آخر أطول وأعقد بكثير من الأشواط التي قطعناها، وكان هذا سببا كافيا يمكن أن يثنينا عن مواصلة المشوار، لكن عزيمتنا كانت أكبر من كل العقبات؛ فشرعنا في توحيد كتابة أسماء الأعلام وعناوين الكتب والمقالات، الأجنبية خصوصا، أما التذبذب المصطلحي، فإنه إشكال قائم داخل القطر الواحد، فكيف إذا كانت الدراسات المقدمة لباحثين من أقطار عربية متعددة، ورغم ذلك، فقد بذلنا من الجهد ما استطعنا للحد من هذا التذبذب لضمان حد أدنى من التناسق الذي يضمن للقارئ تتبع محتويات الكتاب في يسر وفي غير تكلف أو مشقة[1].

[1] نرجو أن يلتمس لنا القارئ الكريم العذر في كل تقصير، فقد قمنا بإعداد الكتاب (توحيد المصطلحات- توحيد أسماء الأعلام- توحيد عناوين الكتب المترجمة- ضبط المتن والهوامش...)، لكن بروفا الكتاب التي اشتغلنا عليها لمدة طويلة (ضاعت)، وذهب جهدنا سدى، فوجدنا أنفسنا نقوم بما قمنا به مرة أخرى، وهذه قصة أخرى من القصص الطريفة التي رافقت إعداد هذا الكتاب يعرفها جل المشاركين في الكتاب، وبعض الزملاء المقربين، لكن لا شيء أثنانا عن مواصلة المشوار بحزم وعزم. فمعذرة للقراء والمشاركين عن تأخير صدور هذا الكتاب للسبب المذكور، ولأسباب أخرى مرتبطة به.

أما بعد،

فإذا كان توفيقي في إعداد هذا العمل يرجع إلى الله عز وجل أولا، فإن لزوجتي إشراق فضلا لا ينسى، فقد تكفلت برقن بعض البحوث وتنظيمها، علاوة على تحملها أعباء البيت ومسؤولياته، فكثيرا ما كنت أقضي الساعات الطوال منزويا في غرفة طيلة مدة إعداد هذا الكتاب، وإذا كنت واثقا أنها ستقبل اعتذاري بالنظر إلى تشجيعها المستمر وعشقها الدفين للكتاب والكتابة، فإنني لا أعرف كيف أعتذر لابني محمد أمين، الذي كثيرا ما كان يطرق باب الغرفة التي أنزوي فيها وحيدا، ويحثني على اللعب معه دون أن أستجيب، بل كثيرا ما كان يلومني على انشغالي عنه بالكتب والحاسوب، وربما يكون أخوه آدم الذي نور البيت وهذا الكتاب في مراحله الأخيرة أحسن حظا منه. وأجدني ملزما من باب الوفاء بالجميل أن أهدي هذا الكتاب إلى أفراد أسرتي الصغيرة.

والشكر موصول إلى:

- كل الأساتذة الذين أسهموا ببحوثهم ودراساتهم القيمة في هذا الكتاب تأليفا أو ترجمة أو مراجعة؛
- الأستاذ أحمد صابر، عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير على نصحه وتشجيعه ودعمه المستمر؛
- الزملاء في قسم اللغة العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير على ما أسدوه لنا من نصح وتوجيه، وعلى تعاونهم العلمي المثمر، وعلى ما وفروه من ظروف مواتية للعمل والبحث ما كنا ننجح في إعداد هذا الكتاب بدونها؛
- الدكتور محمد العمري على نصحه وتوجيهه؛
- الدكتور طه عبد الرحمن، رائد الدرس الحجاجي في الثقافة العربية، على تشجيعه وتنويهه بهذا الكتاب؛ وكم كنا نتمنى أن يشاركنا الدكتور طه ببحث، أو بالتقديم لهذا الكتاب، لكن انشغالاته الكثيرة حالت دون ذلك، ولكن لا شك أن أفكاره وأطروحاته النيرة تؤثث مجموعة من أبحاث هذا الكتاب.
- الأستاذ الفاضل الدكتور أحمد المتوكل الذي شجعنا كثيرا على الخوض في هذا الموضوع، ولم يبخل علينا بنصحه وبتوجيهه، ولن ننسى للأستاذ المتوكل صبره، ومناقشاته التي كانت تستمر لوقت طويل أحيانا، دون أن يحس بكلل أو ملل؛
- الأستاذ عبد الهادي بن ظافر الشهري، على تشجيعه المستمر، وتعاونه المثمر، ونقاشه الجدي الذي كان أحد أسباب التفكير في إعداد هذا الكتاب؛

- الزميل العزيز الدكتور عبد المجيد جميل، الذي عبر في كتابه البلاغة والاتصال عن أمل صادق، أن يكون بيميننا، يوما، كتاب في (الخطابة الجديدة)، ونأمل أن يجد في هذا الكتاب ما تمناه؛
- المجلات التي وافقت على إعادة نشر بعض البحوث المنشورة سابقا، ونخص بالذكر مجلة فكر ونقد (المغربية) في شخص الدكتور محمد عابد الجابري؛ وعالم الفكر (الكويتية) في شخص أمينها العام السيد عبد الوهاب الرفاعي، ومجلة فصول (المصرية) في شخص رئيسة التحرير الدكتورة هدى وصفي؛ ومجلة علامات (المغربية) في شخص الدكتور سعيد بنكراد.
- دور النشر والمجلات الأجنبية التي رخصت لنا نشر الترجمة العربية لبعض المقالات؛
- الزميل العزيز البحاثة رشيد الراضي، الذي تحمل معنا بعض أعباء التنسيق والمراجعة؛
- الأشقاء خلافة ورشيد وعبد العزيز ومحمد وعمر الذين ساعدوا في أمور كثيرة لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بإعداد هذا الكتاب...
- وللأستاذ الفاضل بلال عبيدات كل الشكر وكل الثناء وكل التقدير على احتضانه لهذا الكتاب (المشروع) فكفانا بذلك هم التسول وطرق أبواب العديد من المؤسسات الثقافية بحثا عن دعم ييسر طبع الكتاب، دون أن نظفر بشيء.

فإلى كل هؤلاء تسجد الكلمات حبا واحتراما وإجلالا وتقديرا

وإذا كنا لا ندعي لهذا الكتاب أنه أتى على موضوع الحجاج جملة وتفصيلا، نظرا إلى تاريخ الحجاج الطويل الذي يمتد لأزيد من خمسة وعشرين قرنا، مما يجعل الإحاطة به من كل الجوانب أمرا عسيرا، فإننا لا نجد حرجا في الكشف عن بعض الجوانب التي تكسب الكتاب قيمته وتفرده، ومن ذلك:

1. **أنه أول كتاب، بحسب علمنا، يشارك فيه باحثون من تخصصات مختلفة يتقاسمون بعض الاهتمامات البحثية المشتركة؛**
2. **أن المشاركين يمثلون أقطارا عربية مختلفة: المغرب، وتونس، والجزائر، وموريتانيا، ومصر، والأردن، والسعودية، والإمارات العربية، والبحرين؛ أيقنوا جميعهم أن توحيد الجهود غدا أمرا ضروريا وحثيثا؛ لذلك فالكتاب هو أول مشروع عربي مشترك في بابه، ونأمل أن يدشن لبداية تعاون مثمر بين الباحثين العرب من تخصصات مختلفة، حتى يصبح هذا النوع من التأليف تقليدا**

علميا راسخا في ثقافتنا[1]؛

3. **قيمته المعرفية**، فجل المشاركين في الكتاب هم من الباحثين الأفذاذ المشهود لهم بالكفاية، فقد خبروا موضوع الكتاب جيدا وعرفوا بإسهاماتهم القيمة فيه،
4. **موضوعه** الذي يعد من أحدث مواضيع المعرفة الإنسانية المعاصرة بإطلاق...

نأمل أن نكون، من خلال هذا الكتاب، قد أضفنا إلى المكتبة العربية إصدارا قيما وعملا موسوعيا مفيدا يقدم للقراء، من تخصصات مختلفة، مادة دسمة تؤهلهم للتفكير والتفكيك والتركيب والتحليل والنقد... وتساعدهم عليه، في زمننا هذا؛ زمن السماوات المفتوحة الذي كثرت فيه الأحزاب واشتد فيه الصراع الكلامي بين أقوام لا شبه بينهم إلا سوء النية وإبليسها[2]، وأصبح الكذب كليانيا وعولميا بفضل تقنيات الصورة والتواصل والإشهار والدعاية المعاصرة... وأضحى السقوط في شرك الخداع والحيلة والوهم سهلا ويسيرا. فلا منقذ من الضلال إلا الحجاج.

والله وراء القصد، وهو ولي التوفيق

حافظ إسماعيلي علوي
أكادير نوفمبر 2009م
المملكة المغربية
hafidsmaili@yahoo.fr

(1) أدركنا أهمية هذا النوع من التأليف وجدواه من خلال تجربة سابقة؛ فقد أجرينا مجموعة من الحوارات مع نخبة من رواد البحث اللساني يمثلون جيل الريادة في الثقافة العربية، والغاية من ذلك تقييم حصيلة البحث اللساني في ثقافتنا بعد مرور أزيد من نصف قرن على تعرف ثقافتنا إلى اللسانيات، فجاءت إجاباتهم مهمة ومفيدة لحسم مجموعة من المسائل الخلافية التي ظلت تؤرق البحث اللساني خصوصا، والثقافة العربية عموما، وقد نشرت تلك الحوارات في كتاب مشترك مع الزميل الدكتور وليد أحمد العناتي بعنوان: **أسئلة اللغة أسئلة اللسانيات**، الدار العربية للعلوم، ودار الأمان، ومنشورات الاختلاف، لبنان، 2009م. وقد لقي الكتاب إقبالا منقطع النظير.

(2) مولاي أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الرباط، 1987، ص 223.

الحجاج مبحث بلاغي

فما البلاغة؟

الدكتور محمد العمري

سبق لنا أن ترجمنا دراسة لـ**أوليفيي روبول** بعنوان: **هل يوجد حجاج غير بلاغي؟** تناول فيها الطبيعة البلاغية للحجاج في أهم مجالاته؛ من البيداغوجيا إلى التشريع والفلسفة وغيرها. وقد نشرنا هذه الدراسة كملحق لكتابنا: **البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول**. وبقي بعد ذلك السؤالُ المتعلق بموقع الحجاج من البلاغة، وعلاقته بالمكون الآخر للبلاغة تداخلا وتخارجا، وهو السؤال الذي قادنا إلى إعادة طرح السؤال هنا: ما البلاغة؟

السؤال:

بالرغم من وجود عنصر جوهري يُعيد الأجزاء والتجليات إلى أصل واحد فإن البلاغة -كأغلب العلوم الإنسانية أو كلها- مفهومٌ تاريخي يتغير بحسب الثقافات والحقب: فمفهومها عند **الجاحظ**[1] وابن سنان الخفاجي مثلا بعيد كل البعد عن مفهومها عند **عبد القاهر الجرجاني والسكاكي**، ومفهومها عند كل هؤلاء (أي إلى حدود القرن السادس الهجري) بعيد عن مفهومها عند **الصلاح الصفدي** وابن حجة وغيرهم من بلاغيي العصور المتأخرة. ونظيرُ هذه الاختلافات -الملحوظة في الثقافة العربية- موجود ومرصود بقوة في الثقافة الغربية؛ من أرسطو إلى بيرلمان *Perelman*. وقد تصدى مجموعة من الباحثين لهذا الموضوع بشكل جلي خلال العقود الأخيرة من القرن الماضي ساعين لكشف سر البلاغة وجوهرها الموحد.

يقول **أوليفيي روبول** *Olivier Reboul* في مقدمة كتاب البلاغة *(La rhétorique)* الصادر سنة *1984*م: «**الغرض الأول من هذا الكتاب هو مساعدة قارئه على معرفة ما يقصده حينما يستعمل كلمة بلاغة *(rhétorique)*. إن للكلمة، بدون شك، عدةَ دلالاتٍ، ولكننا نريد أن ندلل، وهذا هو هدفنا الثاني، على أنها منسجمة، وتحيل على حقيقة واحدة هي البلاغة**»[2].

(1) وقد عرض الجاحظ نفسه عددا من التعاريف منسوبة لأمم مختلفة (الهندي والفارسي) والعلماء. (انظر القسم الأول من البيان والتبيين).

(2) *Olivier Reboul, La rhétorique, p5.*

وبعد ذلك بحوالي عشر سنوات يقول ميشيل ماير *Michel Meyer* في كتابه: قضايا البلاغة الصادر سنة 1993م: «عرفت البلاغة على مدى تاريخها الطويل، عددا من التعاريف المتفاوتة القرب والبعد، تتنافى أحيانا ولكنها تتداخل أحيانا أخرى تداخلا جزئيا. وإلى اليوم مازلنا مضطرين لمواجهة غياب الوحدة في هذا المجال، كما لو أن الضبابية واللعنة الأصليتان اللتان ألصقتا بها قديما ما زالتا تطاردانها»[1].

لكل ما تقدم تظهر الحاجة دائما إلى إعادة تعريف البلاغة كلما ظهر إبدال (أو نسق) معرفي جديد. وقد عرضنا لبعض مظاهر هذا الاختلاف في كتابنا: **البلاغة الجديدة**.

وإذا كان بوسع منتج الخطاب البلاغي في سياق تاريخي معين أن ينظر من زاوية خاصة فيُغلّب مكونا على مكون ويعتبره أساسَ البلاغة -أو سرَّها كما عبر القدماء- فإن مؤرخها، والراصد لنظريتها العامة مطالب باستيعاب كل الرؤى، وفهم سر انتسابها إلى البلاغة؛ أي أنه مطالب بكشف الجوهر المشترك الكامن بين كل التوجهات التي تحمل هذا الإسم، وليس من حقه أن يزكي أحدها أو يقصي الآخر إلا في إطار عمل نقدي لبناء نسق جديد؛ أي حين ينتقل من التأريخ إلى التنظير، وقد يحدث ذلك في إطار المؤلَّف الواحد.

هذا هو السؤال الذي قادنا، بعد تحقيق أعمال جزئية في مجال الشعرية (علم الشعر) والخطابية (علم الخطابة)، إلى محاولة تنسيق تاريخ البلاغة العربية تنسيقا يستوعب كل توجهاتها -في كتاب **البلاغة العربية أصولها وامتداداتها**- وذلك تمهيدا لطرح السؤال الذي أرق الباحثين المحدثين: ما البلاغة؟ الذي جاء صريحا في آخر أعمالنا: **البلاغة بين التخييل والتداول**.

البلاغة والمحيط المعرفي

من أسباب اضطراب مفهوم البلاغة كونها ملتقى لعلوم مختلفة لكل منها علقةٌ بالخطاب وحاجةٌ إلى استنطاقه وكشف جانب من أسراره. ولذلك كان **حازم القرطاجني** يعتبر البلاغة، بحق، 'علما كليا' يستند إلى علوم أخرى لا بد من **تحقيق الكفاية** منها قبل اقتحامه، وهي علوم اللسان بما فيها من نحو واستدلال. ولهذا الاعتبار شبهها بالطب، وشبه **المتسرعَ** في معالجة قضاياها بالشخص الذي قضى ليلة في مطالعة كتب الطب، وفي الصباح حرر وصفة لصديقه المريض فعجل برحيله إلى العالم الآخر. وكان حازم ينظر، في هذه الصورة، إلى علماء الكلام الذين ينطلقون من بعض مبادئ البلاغة للحسم في قضايا عقدية عويصة. غير أن الإحاطة بكل العلوم المتدخلة في **المجال البلاغي** مما تضيق به الأعمار

---

[1] *Michel Meyer, Questions de rhétorique, Langage, raison et séduction, p15-16.*

وتنقطع دونه أسباب الأفراد. «وكيف يظن إنسان (حسب عبارة حازم نفسه) **أن صناعة البلاغة يتأتى تحصيلها في الزمن القريب، وهي البحر الذي لم يصل أحد إلى نهايته مع استنفاد الأعمار**»[1].

ومن الملاحظ، عبر التاريخ، أن علاقة البلاغة بالعلوم المجاورة علاقة معقدة **فهي -أي العلوم المجاورة-** تُمِد البلاغة بالعتاد الذي تحتاج إليه حين تكون للبلاغة سلطة وهبة، ثم تستفيد من هذه البلاغة في حل معضلاتها الخاصة كلٌّ في مجاله، ولكنها ما إن تحس منها بخلل أو وهن حتى تبادر إلى الإجهاز عليها والاستيلاء على أطراف من أراضيها. وهذا ما يمكن ملاحظته في حال البلاغة العربية التي تغذت من النحو والمنطق في لحظة نشأتها وازدهارها -كما بينا في كتاب **البلاغة العربية**- ثم اختنقت بهما عند انكماشها. كما يلاحظ في أعمال شراح **السكاكي** ومنسقي البديعيات (**السجلماسي** وابن البناء).

ويمكن تتبع هذا الأمر بجلاء في الثقافة الحديثة، منذ بداية عصر النهضة إلى الآن. فبعد ازدهار وتوسع عرفتهما البلاغة القديمة -عربية وغربية على حد سواء- ساهمت ظروف مختلفة في انكماشها فتخلت عن مناطق واسعة كانت تحت سلطتها، وصارت مجرد لوائح من الصور البديعية منفصلة عن النص والإنسان (تحمل معها نصا محنطا، في شكل أمثلة مكرورة مفتعلة، وتخاطب إنسانا لم يعد له وجود في هذا العصر، الإنسان الذي يعرض فاطمة وأختها في باب التخيير: تزوج فاطمة أو أختها)[2]. ولذلك ما إن بدأت علوم الإنسان واللسان تتأسس في عصر النهضة، من منطق ولسانيات وعلم نفس واجتماع (...الخ) حتى مدت يدها إلى علم البلاغة لحل بعض مشكلات الخطاب التي تخصها فوجدت البلاغة غائبة عن الميدان، فاقتحمت موضوع الخطاب مجيبة عن الأسئلة التي تهمها حينا ومتجاوزة ذلك إلى اقتراح أجوبة تختص بها البلاغة حينا آخر. وبذلك التجاوز كونت لها ما يشبه المستعمرات في أرض البلاغة من قبيل: **منطق الحجاج، والتداوليات، ولسانيات النص، وعلم النص (الأدبي)، وسميائيات النص الأدبي، والشعرية اللسانية، والنقد النفسي والنقد السوسيولوجي...الخ**. فمن بين النقاشات التي دارت بين اللسانيين التساؤل: هل ينبغي اشتقاق الشعرية من داخل قواعد نحو اللغة العادية أم ينبغي بناء نحو خاص بها؟

(وزادت المسألة تعقيدا -في المجال العربي- بتعايش هذه المباحث مع المباحث الجزئية التقليدية التي ظلت تحتفظ بكيانها المتحنط غير عابئة بما يجري حولها، مثل: علم القافية، وعلم العروض، والمنطق

---

[1] حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، تحقيق محمد الحبيب بلخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986، ص 88.

[2] آخر مرة سمعت هذا المثال كانت الأحاديث الحسنية الرمضانية بالمغرب لسنة 2006م، استعمله الأستاذ ابن حمزة، وهو، مثلي، من خريجي كلية الآداب بفاس.

(في بعض البيئات العتيقة). ففي كثير من جامعاتنا تتعايش هذه العناوين أو بعضها، تعايش تجاهل، دون ما حرج أو تساؤل عن تداخلها وتخارجها، وعما إذا كان الغرض من تدريسها هو مجرد التأريخ أم التوظيف، إذ لكل من الغرضين طريقةٌ ومنهاجٌ).

وعندما وصلت عملية الفصل بين العلوم الإنسانية في العصر الحديث إلى مداها في إطار التخصص وتدقيق البحث عادت الأسئلة النسقية إلى الواجهة؛ فلم يعد السؤال الجوهري هو: أين يقف هذا المبحث ويبدأ المبحث الآخر، بل صار السؤال هو كيف تتداخل الحقول وتتفاعل في إطار تكامل المعارف وتداخلها؟

ولذلك بدأ المحققون من الباحثين في مجالي التداول الحجاجي (منطق الحجاج) ونظرية الأدب وعلم النص يكتشفون أن ما يبحثون عنه، في تناولهم لشتى أنواع الخطابات الاحتمالية المؤثرة، موجود في علم عتيق أصابه الإهمال حتى تلاشت معالمه، هذا العلم هو البلاغة.

نحيل هنا على أربعة من الأعلام الكبار في مجال تنظير الخطاب، هم عالم المنطق شاييم بيرلمان، والناقدان الأدبيان تزفيطان تودوروف وتيري إيجلتون *Teary Eagleton* وعالم اللسانيات فان ديك.

فالأول وهو رأس مدرسة متميزة في مجال المنطق يصرح (في مقدمة كتاب (مشترك) بعنوان: مصنف في الحجاج، البلاغة الجديدة -ويكرر هذا التصريح في مقدمة كتاب آخر بعنوان: إمبراطورية البلاغة- بأنه فوجئ وهو يسعى إلى وضع منطق للقيم يوازي المنطق الصوري الرمزي بأن ما كان يبحث عنه موجود في علم قديم اسمه البلاغة، وهو يقصد بلاغة أرسطو بالتحديد. ولذلك عكف على دراسة هذه البلاغة وإعادة صياغتها في الاتجاه الذي يخدم غرضه، وهو منطق الحجاج، دافعا بريطورية أرسطو نحو الجدل مبعدا إياها عن السفسطة. أما الثاني والثالث (تودوروف، وإيجلتون) فقد انتهى بهما البحث عن جوهر الأدب ونظريته إلى أن من الأجدى البحث عنهما ضمن نظرية الخطاب، هذه النظرية التي كانت موضوعا لعلم البلاغة باعتبارها نظرية نقدية عامة كما صرح إيجلتون. لقد انتهى تودوروف -وهو علم متميز في مجال البحث عن الأدبية في إطار قراءة نقدية لنظرية الشكلانيين الروس والفرنسيين معا -وبعد استقصاء لتجليات الأدبية عبر التاريخ من نظرية المحاكاة إلى جمالية القرن الثامن عشر وما بعدها- إلى أن الأجدر من البحث عن الأدبية هو البحث عن الأدب كجزء من الخطاب. وصرح إيجلتون في نهاية بحثه عن نظرية للأدب أنه تلافيا للجري وراء نظرية قد تكون مجرد سراب يجدر بنا أن نبحث عن الأدب باعتباره ممارسة خطابية، فبقدر ما هنالك من خطابات هناك طرق لدراستها، ولكن الطريقة التي تلائم الموضوع الذي هو بصدده، بعد كل تلك الرحلة، «هي التي تهتم بأنواع الآثار التي ينتجها الخطاب،

وكيف يتوسل إلى إنتاجها»[1]. وهذا «ما تتكفل به على الأرجح (حسب عبارته) أقدم صيغة من صيغ النقد الأدبي في العالم، تلك المعروفة باسم البلاغة. فالبلاغة، وهي تمثل أقدم صيغة من التحليل النقدي تلقاها الناس من المجتمع القديم إلى القرن الثامن عشر، كانت تقوم بفحص الطرق التي بنيت بها الخطابات من أجل تحقيق آثار خاصة. فهي لم تكن تهتم بما إذا كان موضوع عملها منطوقا أو مكتوبا، شعرا أو فلسفة، رواية أو تاريخا...»[2].

أما الرابع والأخير؛ أي فان ديك، صاحب النظرية المتميزة في مجال علم النص، فقد صرح في دراسته الموسعة الملخصة لمشروعه العلمي بعنوان: النص بنيته ووظائفه، بأن علم النص الحديث هو الوريث الشرعي للبلاغة. هذه مجرد نماذج، لأصحابها قيمة رمزية، كل في مجال تخصصه.

وقد اعتقد بعض الباحثين، إلى حين، أن الأسلوبية يمكن أن تقدم بديلا حديثا للبلاغة، بديلا يتسم بالوصفية المنتجة بدلا من الطابع المعياري الذي ألصق بالبلاغة القديمة، غير أن الأسلوبية ما إن حاولت تثبيت كرسيها على الدكة التي كانت تستقر فيها البلاغة باطمئنان حتى اهتز من تحتها ومال على جانبه لانكسار إحدى قوائمه المتمثلة في البعد التداولي، وهذا ما أبرزه هنريش بليت في دراسته المركزة: البلاغة والأسلوبية، التي أسعفنا الحظ بترجمتها.

هكذا إذن، تُطل البلاغة القديمة على الدارسين المحدثين كلما حاولوا تدقيق البحث وتنسيقه في مجالي التداول الخطابي والتخييل الشعري، بالمفهوم العام للشعر. ومن هنا بدأ السؤال يطرح حول إمكانية قيام بلاغة عامة تستوعب المجالين. (خاصة وقد أدى البحث عن الخصوصية الجوهرية للشعر، فيما ترجم ربما خطأ بلفظ الأدبية، إلى تقليص المجال الشعري وإفقاره -وهذا ما اهتم به بعض الدارسين -مثل ج. جينيت- حين حديثهم عن البلاغة المختزلة).

وقد برهنت هذه العودة النشطة للبلاغة على أنها تجيب عن أسئلة لا يمكن للمداخل الأخرى أن تجيب عنها. إن البلاغة يمكن أن تغير جلدها ولكنها لا تختفي إلا لتظهر في لباس جديد. يقول أوليفيي روبول *Olivier Reboul* بهذا الخصوص: «البلاغة ضرورة لا غنى عنها، لذلك فإننا لا نجتث بلاغة إلا لإنشاء بلاغة أخرى. وهذا ما يشهد به التاريخ، فبعد أن سقطت في نسيان يطبعه الاحتقار إلى نهاية القرن التاسع عشر، عادت إلى قوتها خلال الستينات [من القرن العشرين]، فانتبهنا إلى أننا نستعين بها في الإشهار والسياسة والتعليم...»[3]؟

---

(1) *Terry Eagleton, Litterary Théory, An Introduction, p 207.*

(2) *Ibid.*

(3) *Olivier Reboul, La rhétorique, p7.*

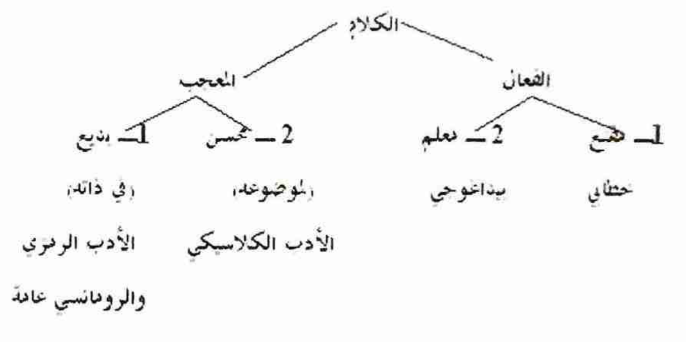
وبفضل الجهود المبذولة في مجال كشف النسق البلاغي وفاعليته في مجالات الخطاب المتعددة، وبفضل الدقة التي يتميز بها التناول البلاغي للخطاب نلاحظ أن البلاغة صارت اليوم منطقة مشتركة بين العلوم، تصدر مفاهيمها إلى المجالات الأخرى، فأصبح لكل خطاب بلاغته. ذلك أن لا علم يستطيع أن يستغني عن البلاغة باعتبارها أداة الفهم والإفهام وأداة التأثير والاستمالة.

وهذا ما حذا بإحدى الباحثات، في إحدى الندوات، إلى التنويه بالبلاغة وشكرها لأنها سمحت لعلماء مختلفي التخصصات بالتخاطب والتفاهم.

أما بعد هذه التمهيدات،

فمن حق من درس في جامعاتنا من المحيط إلى الخليج أن يسائلني الآن: **عن أية بلاغة تتحدث؟**

في البداية، لا بد من الإشارة إلى أن البلاغة تنصرف حسب السياق إلى أحد معنيين، أو إليهما معا: المعنى الأول: الكفاءة التعبيرية، أو حسن الكلام، وهما يتضمنان الفعالية والإعجاب، فالكلام البليغ هو الكلام الفعال أو المعجب أو هما معا، بزيادة أو نقص من هذا العنصر أو ذاك.



والمعنى الثاني: **هو العلم الذي يصف هذه الكفاءة وهذا الحسن**. وحديثنا ينصرف إلى المعنى الثاني، ولكنه يستجلب من حين لآخر المعنى الأول ويتضمنه تضمن المنهج لموضوعه.

ومن هنا نقول: **البلاغة هي علم الخطاب المؤثر القائم على الاحتمال**: وأنا أتمسك برقبتي هاتين الكلمتين: **الاحتمال والأثر**، وسأحاول بيان المقصود والمناسبة.

الخطاب الاحتمالي، كما قال ريكور، هو الخطاب الذي يمتد بين الاعتباط (أو الهذر) في أسفل السلم والاستدلال البرهاني في أعلاه. الخطاب الذي تستوعبه الصيغة القديمة التي انشغل بها الفلاسفة المسلمون في حديثهم عن 'التصديق' و'التخييل'. **فإذا أبحنا لأنفسنا، في إطار التراث نفسه، أن نقايض مؤقتا لفظ التخييل بلفظ الكذب، كما استعمله القدماء في مجال النقد الأدبي (في قولهم: أعذب الشعر أكذبه)، وهو ما يُعبَّر عنه أحيانا بـ'الكذب الفني'، فيمكن أن نقول بأن الخطاب التداولي (الخَطابي)**

صدق يحتمل الكذب، والخطاب التخييلي (الشعري) كذب يحتمل الصدق، **على أن نستحضر لفظ 'الادعاء' في الحالتين: ادعاء الصدق فيما يحتمل الكذب، وادعاء الكذب فيما يحتمل الصدق، فالاحتمال وليد الادعاء**. (وربما يساعد الحوار، أو النزاع، بين خصوم نص أدبي -تجاوز بعض الحدود- وبين المدافعين عنه في فهم المقصود من 'ادعاء التخييل' أو 'الكذب الفني'. **فالمدافعون يصرون على أن الشخصيات أو الصور كائنات خيالية لا وجود لها في الواقع، في حين يصر الخصوم على أن النص يمثل حقيقة موقف المنشئ**).

ومن هنا فإن الخطابين التداولي/ الحجاجي والتخييلي/ الشعري **خطابان احتماليان، وبذلك يكونان موضوعين للبلاغة**. ونحن هنا نتحدث عن ثنائية قطبية لضرورة منهاجية، أما من حيث الممارسة فإن التداخل بين الخطابين التداولي والتخييلي حقيقة واقعة تتفاوت مسافتها حسب النصوص والتيارات الخطابية عبر الأزمنة والحضارات (الخطابة العربية القديمة مثلا خطابة شعرية، كما بينا في كتابنا في **بلاغة الخطاب الإقناعي**). ومن هنا تحدث كل من ريكور وروبول في مناقشتهما لقضية احتمال قيام بلاغة عامة للحجاجي والشعري، وقبول ذلك عند أحدهما ورفضه عند الآخر، عن منطقة التقاطع التي استعملا فيها معا لفظ *région* ذي الحمولة الجغرافية، أي الإقليم. وفي هذا النطاق يدخل جهد بعض الباحثين في بيان شعرية الحجة وحجية الصور. وهذا مبحث في غاية الأهمية والعمق.

ومن المعلوم أن أرسطو كان قد فرق بين عمل الشاعر وعمل المؤرخ من زاوية الواقع والاحتمال، فالمؤرخ يتحدث فيما 'وقع'، أما الشاعر فيتحدث فيما 'يحتمل وقوعه'. وهو ينظر هنا إلى الشعر الحكائي: التراجيديا والكوميديا أساسا[1].

وكان حازم -**في أعقاب الفارابي وابن سينا**- قد ضبط منطقة التداخل والتخارج بين الشعر والخطابة باعتبارهما طرفين في تكوين مفهوم البلاغة باعتبارها علما كليا، كما سبق، قائلا: **«لما كان علم البلاغة مشتملا على صناعتي الشعر والخطابة، وكان الشعر والخطابة يشتركان في مادة المعاني ويفترقان بصورتي التخييل والإقناع... وكان القصد في التخييل والإقناع حمل النفوس على فعل شيء أو اعتقاده أو التخلي عن فعله واعتقاده... وكانت عُلقة جل أغراض الناس وآرائهم بالأشياء التي اشترك الخاصة والجمهور في اعتقادهم أنها خير أو شر... وجب أن تكون أعرق المعاني في الصناعة الشعرية ما اشتدت علقته بأغراض الإنسان... وكانت نفوس الخاصة والعامة قد اشتركت في الفطرة على الميل إليها أو النفور عنها»**[2].

---

(1) ارسطو، فن الشعر.

(2) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، ص 19-20.

وهـذا الـنص ينقلـنا مباشرة إلى الجوهر الثاني للخطاب البلاغي وهو التأثير، في قوله: «**وكان القصدُ في التخييلِ والإقناعِ حملَ النفوس على فعل شيء أو اعتقاده أو التخلي عن فعله واعتقاده**».

وهـو الـشرط الـذي يجعل يقين المنظر المتحمس يهتز قليلا أو كثيرا كلما اقترب من النصوص الـشعرية الطليعية -حيث القـصد والمعنى معلقان- ومن النصوص العلمية الواصفة التي تبدو محايدة. ولكـنه لا يلبث أن يربط جأشه، ويحسم في الأمر لصالح موكلته. وهذا هو الإحساس الذي راود كبدي فاركـا وهـو ينشر أجناس خطابة أرسطو ويوسعها نحو الشعر والعلم، حين انتهى إلى القول: «**إن النص المجاني [أي غير الحواري] الذي لا يعد بلاغيا بالمعنى الدقيق ممكن التصور على العموم، وهذا شأن شعر مالارمي** *Mallarmé* **أو دونيس روش** *Denis Roche*، **كما هو شأن الحجاج العلمي الذي يقترح حقائق عن موضوع غير مناسب علميا. غير أن ذلك غيرُ قابل للتحقيق، فليس هناك نص يشتغل خـارج مقـام تواصـلي. كـل نـص إلا وهـو ينتسب إلى جنس، وليس هناك جنس يمكنه أن يفلت من البلاغة، ذلك أن مفهوم الجنس هو مفهوم اجتماعي**»[1].

إن معنـى انتـساب الـنص إلى مقـام مـا أنـه نص تواصلي أي حواري، أي ينشد أثرا. ولذلك اقترحـنا الـصياغة التالـية لهـذه الإشـكالية: «**الخطاب الذي تتناوله البلاغة هو كل خطاب يقتضي أثرا وتفـاعلا بـين متخاطـبين فعلـيين (قائمين) أو مفترضين (متوقعين) درجاتٍ من التوقع، قد تقترب من الصفر. وهذا الأثر لا يعدو أن يكون طلبا للتصديق (أو التسليم بدعوى أو أطروحة) أو طلبا للتخييل والتوهـيم. ومعنـى ذلـك استيعاب الخطـاب التداولي الحجاجي كله من الإشهار إلى المناظرات وكل أشـكال الحـوار والمناقشات من جهة، وكل صور التعبير الأدبي بالمعنى الحصري للأدبية بما فيها الشعر والسرد وما تفرع عنهما، أو بني عليهما. ثم تتبع توظيف هاتين الآليتين الخطابيتين في كل المجالات التي يثبتُ فيه حضورهما قدرا من الحضور**»[2].

وقـد استحـضر حـازم في حديثه السابق التصور الأرسطي لمفهوم التحسين والتقبيح والمطابقة كمـا صـاغه ابن سينا، ففي هذه الحالة الثالثة يبتعد الشعر عن الخطابة، ولكنه لا ينفصل عنها، إذ تحمل المطابقـة نفـسها جرثومة الميل لهذا الطرف أو ذاك، قال: «**وتنقسم التخاييل والمحاكيات بحسب ما يقصد بهـا إلى: محاكـاة تحسين، ومحاكـاة تقبيح، ومحاكاة مطابقة؛ لا يقصد بها إلا ضرب من رياضة الخواطر والملـح في بعض المواضع... وربما كان القصد بذلك ضربا من التعجيب والاعتبار. وربما كانت محاكاة**

---

[1] «*Rhétorique et production*», *In Théorie de la littérature.*

[2] وقـد سبق لـنا أن تناولـنا قـضية المعنى في الشعر، عند القدماء والمحدثين، وبينا كيف أن الغموض لا يعني غياب المعنى وانقطاع الصلة بين المرسل والمتلقي. انظر مقالنا: التلقي وإنتاج المعنى في الشعر.

المطابقـة في قـوة المحاكاة التحسينية أو التقبيحية... فكأن التخييل بالجملة لم يخل من تحريك النفوس إلى استحسان أو استقباح»[1].

ورغـم كـل هـذا الـتداخل الوظيفـي بـين الـشعري والخطابي فـإن كـل واحـد منهما يحتفظ بخـصوصيته. ومـن هـنا يـتحدث عـن العمـدة والـتابع في الاتجاهين قائلا: «**وينبغي أن تكون الأقاويل المقنعة، الواقعة في الشعر، تابعة لأقاويل مخيلة، مؤكدة لمعانيها، مناسبة لها فيما قصد بها من الأغراض، وأن تكـون المخـيلة هـي العمدة. وكذلك الخطابة، ينبغي أن تكون الأقاويل المخيلة الواقعة فيها تابعة لأقاويل مقنعة، مناسبة لها، مؤكدة لمعانيها، وأن تكون الأقاويل المقنعة هي العمدة**»[2].

النظام المصطلحي

إن قـيام بلاغـة عامـة يـتطلب منظومة مصطلحية تعبر عن المشترك بين التخييل والتداول، من جهـة، وتميـز بعـض الخـصوصيات التي لم تأخذ ما تستحقه من اهتمام في الدرس العربي من جهة ثانية. ومن المصطلحات التي وجدنا حاجة لوضعها أو نفض الغبار عنها مصطلح المستمَع والإنشاء.

وأول مـا نحتاج إليه في هذا الصدد كلمة تدل دلالة اصطلاحية على منتج الخطاب بقطع النظر عـن كونه خطيبا أو شاعرا (أو كاتباً)، الكلمة التي تقابل لفظ *production* (أي الإنتاج)، ويشتق منها في الـوقت نفـسه مـا يقابل لفظ (*auteur*) (أي المؤلف). وقد وجدنا أن اللفظ العربي 'الإنشاء' ومنه 'المنشئ' يعبر عن هذا المعنى بدقة فاعتمدناه بعد إعادة تعريفه.

وللدلالـة علـى الخـصوصية النوعـية لكـل مـن المجالين التداولـي والتخييلي ومدى التداخل والـتخارج بيـنهما احتجـنا إلى لفظـين يـدل كـل منهما على الخصوصية الجوهرية لأحد المجالين، لفظين يقـابلان المـصطلحين اللاتينـيين *figure* و*argument*. فاسـتعملنا كلمـتي صـورة وحجـة. وقـد اجـتهد التداولـيون لـسانيين ومـناطقة في بـيان الأبعـاد الحجـية للصورة، كما اجتهد البلاغيون في بيان الأبعاد الـصورية (أي التخييلـية) للحجـة. وقـد عرضـنا إحـدى الدراسات المعمقة في هذا الموضوع **لـأوليفي روبول في كتابنا البلاغة الجديدة**.

ومـن المـصطلحات الـتي اقترحـناها لتغطـية جانـب مهـم مـن بنـية التداول الحجاجي مفهوم 'الاستهواء' و'المستمَع':

---

[1] حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، ص92.

[2] المرجع نفسه، ص 135.

فالاستهواء هو أحد أضلاع مثلث بلاغة الحوار، ففي داخل هذه الدائرة تمارس المشاورة والمناظرة والاستهواء. والاستهواء هو الاستمالة بوسائل موسيقية وتصويرية وتلميحات وغيرها (كما هي الحال في الإشهار).

أما المستمع، على وزن مجتمع فتدل على ما اشتقت منه صيغة وأصواتا: أي مستمعون في سياق مكاني محدد، وهي كلمة دقيقة لا تغني عنها كلمة مقام ولا كلمة سياق.

هذه نماذج من العناد المصطلحي الذي يقتضيه بناء بلاغة عامة يسهل التخاطب داخلها دون لبس. ففي غياب شبكة مصطلحية من هذا القبيل يلاحظ الكثير من سوء التفاهم بين المتحدثين في الموضوع والمتحاورين فيه.

خاتمة: الموقف من البلاغة

واجهت البلاغة مواقف معادية في القديم وغير متفهمة في الحديث. ولسنا في حاجة للحديث عن اللبس الذي أثاره السفسطائيون، وما ترتب على ذلك من موقف معاد لها من طرف **أفلاطون**، فذلك متاح في كتب تاريخ البلاغة. وقد أعاد **أرسطو** الوضع إلى نصابه حين فرق بين الخطابة والسفسطة من جهة، وبين الخطابة والجدل من جهة ثانية معتبرا البلاغة تقنية تقدم الوسائل المناسبة للإقناع في كل حالة على حدة، فهي أشبه بالطب؛ أي أنها لا تقدم الشفاء قطعا وفي جميع الأحوال (كما يزعم السفسطائيون)، بل تقدم وسائل العلاج في كل حالة على حدة.

وفي السياق العربي الإسلامي مواقف متشنجة من البلاغة أو من بعض مكوناتها. نجد أصداءها في رد **الجاحظ** على من قدحوا في البيان، كما نجده في رد **عبد القاهر الجرجاني** في مقدمة **الدلائل على من زهد في الشعر وحفظه، وذم الاشتغال بعلمه وتتبعه**. (ص11 تح م. شاكر).

وقد استمر هذا الموقف إلى العصور المتأخرة، إذ نجد أديبا مغربيا عاش بين القرنين 17 و 18 (**محمد الإفراني**) يبذل قصارى جهده لتبرير **الاشتغال** بشرح أحد أشهر الموشحات الأندلسية قائلا في مستهل عمله: **«ولعمري إن كل من لا يتعاطى الأدب، ولا ينسل لاجتلاء غرره، واجتلاب درره من كل حدب، ما هو إلا صورة ممثلة، أو بهيمة مرسله»**. (المسلك السهل ص 53. تح م، العمري).

وهذا العنف في الرد يدل على مدى المقاومة التي يلقاها المشتغل بالأدب. وقد عقد هذا المؤلف فصلا خاصا للدفاع عن الاشتغال بالموشحات عنوانه: **"الزهر الغض في الرد على من عاتب في التوشيح أو غض"**. (ص143).

أما في العصر الحديث فقد عانت البلاغة من هيمنة الفكر الوضعي حين اعتمدت البداهة واليقين شعارا للعلمية، وقد بنى **بيرلمان** بلاغته الحجاجية على نقد منهاج ديكارت. وهذا ما جعل الدارسين يربطون عودة البلاغة بحركة ما بعد الحداثة، وهذا موضوع يطول شرحه.

المراجع:

- *Terry Eagleton, Litterary Théory, An Introduction, Basil Blackwell, England, 1988.*
- *Michel Meyer, Questions de rhétorique, Langage, raison et séduction, Le livre de poche, La librairie générale de France, Paris, 1993.*
- *Olivier Reboul, La rhétorique, Coll, Que sais-je? PUF/ Paris, 1984.*

البلاغة العربيّة في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج)

الدكتور عبد الله صولة

I – البلاغة الجديدة (أو نظريّات الحجاج)

البلاغة الجديدة في العصر الحديث "بلاغات" كما يقول روبول *Reboul*[1]. لكن يمكن أن نعتبر البلاغة التي جاء بها بيرلمان *Perelman* وتيتيكا *Tyteca* هي هذه البلاغة الجديدة كما ينصّ على ذلك عنوان كتابهما الفرعي مصنف في الحجاج-البلاغة الجديدة.

وقولهما جديدة يقتضي وجود بلاغة قديمة وهذه البلاغة القديمة هي بلاغة أرسطو (أو خطابة أرسطو) من ناحية والبلاغة الأوربيّة السّائدة في القرن التاسع عشر وما قبله من ناحية أخرى.

كان أرسطو ينطلق من كون الخطابة إنّما هي «الكشف عن الطّرق المكنة للإقناع»[2]، وهذا الإقناع يتوقّف عند أرسطو على ثلاثة أركان هي أوّلاً «أخلاق القائل»[3]. وهو ما يمكن أن نسمّيه بحجّة الإيتوس *Ethos*، وثانيا «تصيير السّامع في حالة [نفسيّة] ما»[4]، وهو ما يمكن أن نسمّيه بحجّة الباتوس *Pathos*، وثالثا «القول نفسه من حيث هو يُثبتُ أو يبدو أنه يثبت»[5] وهو ما يمكن أن ننعته بحجّة اللوغوس *Logos* أي الكلام و/أو العقل.

وفي مواضع مختلفة من كتاب الخطابة يعود أرسطو إلى هذه الأقسام الثّلاثة التي يَقُومُ عليها فنّ الإبلاغ فيقول في أحدها باسطا القول في ما أسميناه حجّة الإيتوس؛ أيْ الأخلاق، أخلاق الخطيب: **«والخطيب يقنع بالأخلاق إذا كان كلامه يُلقى على نحو يجعله خليقا بالثقة، لأننا نستشعر الثّقة على درجة أكْبَر وباستعداد أوسع بأشخاص معتبرين في كلّ الأمور وبوجه عام (...) وهذا الضّرب من الإقناع ينبغي أن يحدث عن طريق ما يقوله المتكلّم، لا عن طريق ما تظنّه النّاس عن خُلقه قبل أن يتكلّم. وليس صحيحا -كما يزعم بعض الكُتّاب في مقالاتهم عن الخطابة- أنّ الطّيبة الشّخصيّة التي يكشف عنها المتكلّم لا تُسهم بشيء في قدرته على الإقناع بل بالعكس، ينبغي أن يعدّ خلقه أقوى عناصر الإقناع لديه»**[6].

---

(1) أنظر:
Olivier Reboul, Introduction à la rhétorique, P.U.F.1994, p96.

(2) أرسطو، الخطابة، تعريب عبد الرحمان بدوي، بغداد، ط 2، 1986 (1355).

(3) المرجع نفسه، (1355 ب).

(4) المرجع نفسه، (1355 ب).

(5) المرجع نفسه، (1355 ب).

(6) المرجع نفسه، (1356 أ).

وعليه يشترط أرسطو في الخطيب أن يكون قادرا على **«فهم الخلق الإنساني والخير في مختلف أشكالها»**[1] ويقول في الوضع نفسه متحدّثا عمّا أسميناه حجّة الباتوس: **«إنّ الاقتناع يمكن أنْ يتمّ بواسطة السّامعين إذا كانت الخطبة مثيرة لمشاعرهم. فأحكامنا حين نكون مسرورين ودودين ليست هي أحكامنا حين نكون مغمومين ومُعادين. ونعتقد أنّ معظم الذين يُصنّفون في الخطابة اليوم يريغون إلى توجيه كلّ جهودهم نحو إحداث هذه الآثار»**[2].

وعلى هذا يشترط أرسطو في الخطيب أن يكون قادرا على **«أن يفهم الانفعالات، أعني أن يسمّيها ويصفها ويعرف أسبابها والطّرق التي بها تُستثار»**[3]. إنّ حجّتي أو وسيلتي الإيتوس والباتوس كما أسميناهما يجعلان الخطابة أو البلاغة فرعا من علم الأخلاق كما يقول أرسطو[4].

أمّا حجّة اللّوغوس فيقول عنها في الموضع نفسه: **«وأخيرا، فإن الإقناع يحدث عن الكلام نفسه إذا أثْبتْنا حقيقةً أو شبْه حقيقة بواسطة حُجج مقنعة مناسبة للحالة المطلوبة»**[5]. ومن يملك هذه الحجّة أو الوسيلة في الإقناع فيجب عليه أن يكون كما قال أرسطو**«قادرا على التفكير المنطقي»**[6]. هذه الأنواع الثلاثة من الحجج يتناسب كلّ واحد منها مع نوع من أنواع الخطابة. وهي أيضا ثلاثة: الخطبة المشورية والخطبة المشاجرية والخطبة الثبيتيّة.

فالخطبة المشورية *Discours délibératif* غايتها بيان النّافع والضارّ والتوصية باتباع أقوم المسالك، واجتناب أسوئها إلخ، تناسبها حجّة الإيتوس فعَلَى الخطيب في الخطبة المشورية أن يتزيّى بحسن الخلق فيما يتوجّه به إلى السّامعين حتّى وإنْ كان على غير ذلك الخلق في الواقع.

وأمّا الخطبة التثبيتيّة *Discours épidictique* التي قوامها المدح والذّمّ مدح الشريف وذمّ الخسيس فتناسبها حجّة الباتوس. والباتوس إنّما هو مجمل الانفعالات والأهواء والمشاعر التي ينبغي على الخطيب أن يثيرها في نفوس السّامعين فيحقّق بذلك الإقناع وهذا يقتضي من الخطيب أن يكون عالم نفس يعرف كيف يثير مشاعر جمهوره ومن أين يأتيهم. وقد عقد أرسطو فصولا طوالا لذلك في المقالة الثانية من كتاب الخطابة.

---

(1) المرجع نفسه، (1356 أ).

(2) المرجع نفسه، (1356 أ).

(3) المرجع نفسه، (1356 أ).

(4) المرجع نفسه، (1356 أ).

(5) المرجع نفسه، (1356 أ).

(6) المرجع نفسه، (1356 أ).

وأمّا الخطبة المشاجريّة *Discours judiciaire* التي غايتها بيان العدل والظلم وقوامها الاتّهام والدّفاع فتناسبها حجّة اللّوغوس؛ أي الكلام نفسه فهنا يكمن كما يقول روبول «المظهر الجدلي بحقّ في بلاغة أرسطو وقد أخذه بحذافيره من كتاب الطّوبيقا. وقوام الحجاج في مثل هذه الحالة الضمير *L'enthymème* والمثل *L'exemple*»[1] فعلى هذا اعتبر أرسطو الخطابة فرعا من الجدل أيضا[2].

لقد قامت بلاغات القرن العشرين في مجملها على بعث بلاغة أرسطو بوجوهها أو أنواع حججها الثلاثة المذكورة بحيث أصبح لنا في القرن العشرين على نحو ما يرى مايير ثلاثة اتّجاهات بلاغيّة كل واحد منها يشدّد على نوع من أنواع هذه الحجج أو الوسائل وذلك على النّحو التالي[3]:

وسيلة الإقناع / أو نوع الحجة	الإيتوس *Ethos*	اللّوغوس *Logos*	الباتوس *Pathos*
بلاغة		ديكرو (1972)	ريتشاردز (1936)
	بورك *Burke*(1950)	فريق مُو(1970)	البلاغة الأمريكيّة (ويفر *Weaver* 1950)
حجاج	هابرماس (1968)	بيرلمان (1958)	*Gadamer* كادامار (1960)
	نظريّة التواصل وأعمال اللّغة (سورل 1969)	تولمين (1958)	والهرمينوطيقا نظريّة التلقي (آيزر 1976 و 1977)

يبدو العمود الأوسط عمود اللّوغوس أكثر الأعمدة جدّة من حيث إلحاحه على الكلام وجعله إيّاه في صدارة الحجاج أو البلاغة وهو ما يقرّبه إلى روح القرن العشرين الذي جعل اللّغة من أهمّ قضاياه.

فعلى عكس العمودين الآخرين حيث الإلحاح على الإيتوس مرّة وعلى الباتوس أخرى على نحو يذكّرنا كثيرا ببلاغة أرسطو كانت بلاغة بيرلمان تشدّد على الكلام في حدّ ذاته؛ أي على الحجّة

(1) روبول، مرجع مذكور، ص 60.
(2) أرسطو، مرجع مذكور(1356 أ).
(3) *Michel Meyer, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours 1999; p255.*

نفسها فهو يقول في مقدّمة مصنفه في الحجاج الذي شاركته في وضعه تيتيكا «لن يهتمّ مصنّفنا هذا بغير الوسائل الخطابيّة *Moyens discursifs* التي تحقّق إذعان العقول. لن نفحص فيما يلي [من كتابنا] إلاّ عن أمر التّكنيك الذي يستخدم الكلام لتحقيق الإقناع *Persuader* أو الاقتناع *Convaincre*»[1].

ونجد المؤلفيْن في مواضع مختلفة من مصنّفهما يُلحّان على فكرة الاقتصار على دراسة الحجاج من خلال حضور الكلام مجرّدا من كلّ علاقة تواصليّة بين الخطيب وجمهور سامعيه من ذلك قولهما «شغل دراستنا الشاغل بنيةُ الحجاج. فلن نلحّ على دراسة الطّريقة التي بها يحصل التّواصل مع الجمهور»[2] أو قولهما: (...) الحجج التي ليست عائدةً إلى التقنيات البلاغيّة لا يهمّنا أمرها في هذه الدراسة[3].

ومِنْ وجوه الجدّة في بلاغة بيرلمان بالقياس إلى بلاغة أرسطو أنّها، وإن كانت بعْثا لها، تختلف عنها من حيْث المتلقي. فمتلقي تلك البلاغة أو الخطابة ربّما كان أحْمق جاهلا عجْلان غير متروٍّ. وهو ما جعل أفلاطون ينتقد البلاغة أو الخطابة في القديم. أمّا بلاغة بيرلمان الجديدة فموجّهة إلى الفكر. وهو ما يفسّر في نظر بيرلمان اعتماده بمعيّة صاحبته تيتيكا نصوصا فلسفيّة عقلانيّة لتكون مدوّنة درس لهما، هذا بالإضافة إلى عدم اقتصارهما على ما هو شفويّ بل هما يلحّان على ضرورة أن تكون مدوّنتهما كتابيّةً أساسا. مع إهمال تامّ لبعض ما كانت تراه البلاغة القديمة أساسيّا مثل العمل *L'action* والإلقاء الخطابي والحجج الخارجيّة على نحو ما نجده في بلاغة أرسطو.

هذه بعض وجوه الجدّة في بلاغة بيرلمان بالقياس إلى بلاغة يونان. أمّا جدّتها بالقياس إلى بلاغات القرن التاسع عشر وما سبقه فتتمثّل في كوْن تلك البلاغات إذ ركّزت درسها على جانب وحيد هو العبارة *L'élocutio* قصرت دوْرها على دراسة الوظيفة الجماليّة التزويقيّة في الكلام واعْتُبرت البلاغة كما يقول بيرلمان نفسه «مجرّد دراسة لوسائل التّعبير المنمّقة والممتعة»[4].

من هاتيْن البلاغتيْن القديمتين نشأت بلاغة بيرلمان وتيتيكا الجديدة تحت تسمية مرادفه لها هي الحجاج وعرّف الباحثان هذا الحجاج بالقول: «غاية كلّ حجاج أن يجعل العقول تذعن لما يطرح عليها من آراء، أو أن تزيد في درجة ذلك الإذعان. فأنجع الحجاج ما وُفّق في جعل حدّة الإذعان تقوى

(1) المرجع نفسه، ص10.
(2) المرجع نفسه، ص8.
(3) المرجع نفسه، ص11.
(4) المرجع نفسه، ص669.

درجتها لدى السّامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب أو يجعلهم يمسكون عنه، أو هو ما وفق على الأقلّ في أن يجعل السّامعين مهيّئين لإنجاز ذلك العمل في اللّحظة المناسبة»[1].

ويقولان أيضا: «موضوع نظريّة الحجاج درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تجعل العُقولَ تسلّم بما يعرض عليها من أطروحات أو تزيدَ في درجة ذلك التسليم»[2].

واضح من الشاهدين أنّ نقطة ارتكاز البلاغة الجديدة هي العَقل (إذعان العقول) والكلام (تقنيات الخطاب). وهذا يعني أنّ بلاغة بيرلمان (البلاغة الجديدة) تعتمد حجّة اللّوغوس *Logos* بالمعنى المزدوج الذي لكلمة *Logos* في اليونانيّة: العقل والكلام *La raison, la parole* (P.R.Logos).

في مقابل حجّة الإتوس *Ethos* حيث الإلحاح على شخص الخطيب نفسه شأن بلاغة كنَات بورك[3] *Kenneth Burke* حيث يكون التّركيز على صدق الخَطيب وقيمته الأخلاقيّة عاملا مساعدا على إذعان الجمهور لحجاجه.

وفي مقابل حجّة الباتوس *Pathos* حيث التّركيز على الجمهور أساسا شأن بلاغة ريشاردز *Richards* على ما يزعم ماير[4]، ففي هذه البلاغة يكون كلام الخطيب منصبًا أساسا على الجوانب العاطفيّة لدى الجمهور: أهوائه ورغباته وأحاسيسه[5].

يمكن أن نلحق ببيرلمان رفاقه الّذين جمعهم به عمود واحد هو العمود الأوسط عمود اللّوغوس وخصوصا ديكرو *Ducrot* فهو مثل بيرلمان عوّل على الكلام وحده مصدرا للحجج ومسرحًا لها ومثله فعل رفيق دربه أنسكومبر *Anscombre* وإنْ اقتصرا على الكلام العادي وأهملا فيما نعلم قضايا الاستعارة والمجاز وهُمَا مثله أيضا جاءت تصانيفهُمَا موسومة بمصطلح الحجاج.

على أنّ ما يُتيح لنا أنْ نلحق ببيرلمان ديكرو على وجه الخصوص (ومعه رفيقه أنسكُومْبر) قيام مناويلهما الحجاجيّة مَعًا على مفهوم التّوجيه *L'orientation*. وإنْ عُدّ حجاج بيرلمان من الحجاج العادي *Argumentation Ordinaire* وحجاج ديكرو حجاجا تقنيًا *Argumentation technique* فعند بيرلمان يتحدّد الملفوظ الحجاجي بقدرته على توجيه الأذهان إلى الإذعان، أمّا عند ديكرو فإنّه لما كان كلّ كلام حجاجيًا بطبعه فإنّ الكلام وظيفته الجوهريّة أن يوجّه لا أن يدلّ. وأهمّ ما يجمع بيْن بلاغة بيرلمان وتيتيكا من ناحية وبلاغة ديكرو وأنسكُومْبر من ناحية أخرى خضوع البلاغتين لقانون واحِد هو قانون

(1) المرجع نفسه، ص 59.
(2) المرجع نفسه، ص 5.
(3) المرجع نفسه، ص 275.
(4) المرجع نفسه، ص 259.
(5) المرجع نفسه، ص 236.

الأنفع أو الأجدى، ولأشكَال واحدة أو طريقة واحدة في الهيكلة هي الهيكلة الحجاجيّة بالوصل *Procédé de liaison* والهيكلة الحجاجيّة بالفصل الحجاجي *Procédé de dissociation* ففيم يتمثّل ذاك القانون وهذه الأشكال أو الأساليب وكيف يمكن أن تفيد منهما البلاغة العربيّة؟

1- قانون الأنفع:

هذا المصطلح من وضعنا وضعناه أسوةً بديكرو في حديثه عن قانون النّفع أو الجدوى *Loi de l'utilité* بتطبيقه نفهم ما يُقال لنا ونحسب *Calculons* دلالة هذا الذي يقال لنا في ضوء المقام أو الوضعيّة منطلقين من دلالته في مستوى المكوّن اللّساني فقانون النّافع يُترجِمُه متأوّل الملفوظ إلى سؤال من قبيل: لماذا قال المتكلّم ما قال؟ ويستعين في تحصيل الجواب عن ذلك بالمقام أو الوضعيّة كما قلنا[1] وهو قانون تخضع له عمليّة تأويل الخطاب بصفة عامّة في نطاق ما يسمّيه براندوني *Berrondonner* بالتّداوليّة المدمجة وبنظريّة الدّلالة وفق الشّكل: Y [2].

أمّا قانون الأنفع فهو عندنا أخصّ بالخطاب الحجاجي على الأقلّ في البلاغة الجديدة ونظريّات الحجاج التّقني عند ديكرو وأنسكُومبر. يعتبر بيرلمان وتيتيكا من ناحية وديكرو وأنسكومبر من ناحية أخرى، كلّ على طريقته، أنّ بيْن وحدات اللّغة تفاوتًا في درجة التّعبير حجاجيًا عن فكرة مّا بحيث يُعْتمَد التّعبير بالعنصر(أ) دون العنصر(ب) تطبيقا لقانون الأنفع حجاجيًا. فالسّؤال الذي يطرح هنا عند سماعنا خطابا ما هو: لماذا ترك المتكلّم العنصر(ب) وعبّر بدلا عنه بالعنصر (أ) وما وجه النّفع في ذلك؟ أيْ فيمَ كان العنصر (أ) أو الطّريقة (أ) أنفع وأجْدَى من الطّريقة (ب)؟

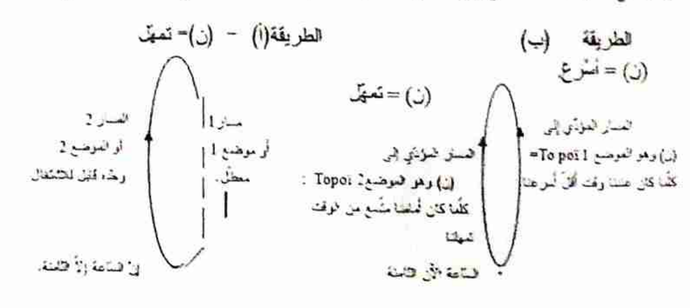
يرى بيرلمان أنّ اختيار المتكلّم ألفاظه للتّعبير عن أفكاره قلّما يكون إختيارا لا تتحكّم فيه غايات حجاجيّة خصوصا حين يكون اللّفظ (أ) الذي وقع عليه الاختيار لفظا فيه عدول عن الكلام العادي فباستخدام هذه اللّفظ القائم على العدول يقع التّنبّه إلى مقصد المتكلّم الحجاجي وإن كان استخدام اللّفظ العاديّ الذي لا يكون فيه عدول عن الكلام العاديّ ربّما كان هو أيْضا علامة حجاج ومستخدما من أجل الحجاج[3] فالمهمّ عند بيرلمان أنّه في أيّ خطاب تتجلّى الغايات الحجاجيّة والوسيلة المحقّقة لتلك الغايات هي الاستبدال دائما استبدال العنصر(ب) بالعنصر(أ).

(1) أنظر: *O. Ducrot, Le dire et le dit, Éd. Minuit 1984, p64.*
(2) أنظر: *A- Berrondonner, Eléments de pragmatique linguistique, Éd. Minuit 1981, p11*
(3) بيرلمان، مرجع مذكور، ص 201-200.

غيـر أنّ بيرلمـان يضع لذلك شروطا؛ ذلك أنّه لتبيّن استخدام اللّفظ على وجه حجاجيّ يكون مِـنَ المهمّ في نظر بيرلمان أن نعْرف ما هي الكلمات أو العبارات التي كان يمكن للمتكلّم أن يستخدمها ولكنّه فضّل عليها اللّفظ الذي استخدمه في خطابه سواء كان اللّفظ المستخدم محمّلا بموْقف مّا أو لفظا محايـدا[1] فـالمهمّ عـند بيرلمـان فـيما نـرى هو أن يطبّق المتكلّم قانون الأنفع وأن يتبيّن السّامع الوجْه في استخدام هذا اللّفظ دون ذاك من خلال قانون الأنفع هذا.

علـى أنّ تحاليـل أنـسكومبر الدّقيقة لدور العوامل الحجاجيّة ومنها عوامل القصر المتكوّنة من النّفـي والاسـتثناء (مـا ...إلاّ) مـثلا، تأتـي لتبـيّن بطـريقة أوْضحَ مدى فاعليّة هذا الإجراء في إكساب الملفـوظ الـذي تـدخل علـيه بُعْـدا حجاجـيًا أعمـق وأنجع في التّوجيه نحو النّتيجة الضّمنيّة. إنّ العامل الحجاجـيّ إذْ يـدخل علـى الملفـوظ يَحُـدّ مـنْ عَدَدِ المسارات المؤدية إلى تلك النّتيجة. صحيح أنّ قولنا السّاعة الآن الثامنة كقولنا إنْ هي إلاّ الثامنة كلاهما مُؤدٍ إلى نتيجة من قبيل تَمهّلْ لكنْ يتميّز استخدامنا العامـل إنْ...إلاّ بكـون الملفـوظ لا يـؤدّي إلاّ إلى نتيجة تمهّلْ في حين يمكن أن يؤدّي قولنا السّاعة الآن الثامنة إلى نـتائج مـتعدّدة بـلْ ومـتضاربة مـن قبيل تمهّل أوْ أسْرِع فجميع المسارات التي هي عبارة عن مواضع *Topoi* مقبولة ومؤدية إلى مثل هذه النتائج.

إذن فاختـيار المـتكلّم الملفـوظ وقـد دخلـت علـيه العوامل الحجاجيّة أنفع في إقامة الحجّة من الملفـوظ العاري عن تلك العوامل وذلك أنّ النّتيجة التي يريد إيصال المخاطب إليها مضمونة الوصول. فـنقول إنّ المتكلّم في هذه الحالة طبّق قانون الأنفع، وأنّ المخاطب يُطبّق القانون نفسه بتساؤله عمّا حدا بالمتكلّم إلى أن يختار من بيْن طريقتين في التّعبير متقاربتي الدّلالة طريقة هي (أ) دون الطريقة (ب) وعليه أن يتبيّن كيف كانت (أ) الّتي يُلْغي فيها العامل الحجاجي بعض المسارات المتّجهة نحو النّتيجة (ن) مقوّية في الـوقت نفسه مـسارا آخر مـتّجها نحو(ن)، كيف كانت (أ) إذن أنفع حجاجيّا من (ب) التي تتكاثر المسارات فيها مؤدية في غياب العامل إلى النّتيجة وعكسها. وذلك على النّحو التّالي:



[1] المرجع نفسه، ص 204–202.

2 - الأشكال أو الأساليب الحجاجيّة:

عـند بيرلمان وديكرو كلّ على طريقته نُزوع إلى شكلنة الصّور الحجاجيّة التي يرد عليها الكلام في مختلف استعمالاته.

فـبيرلمـان علـى سبـيل المـثال يحـصر الأشـكـال أو الأسـاليب أو الصُّـور الحجـاجيّة *Les Schémes argumentatifs* أو الطّرائـق الحجاجيّة في اثنتيْـن هما الطّريقـة الاتصالية أو الوصْـل *Procédé de liaison* والطـريقـة الانفـصالية أو الفـصْـل [1] *Procédé de dissociation*. وهما مفهومان فلسفيّان عنده.

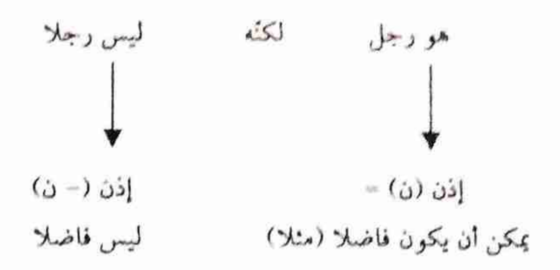
أمّـا الوصل فيقوم على ضمّ الفكرة إلى الفكرة وإنْ تباينتا، وجعْل الواحدة بسبب من الأخرى للوصول إلى نتيجة واحدة. من ذلك على سبيل المثال ما يسمّيه بيرلمان الوصْل المؤسّس على بنية الواقع (مـثل الحجج القائمة على الوصْل السّببي ومثل حجّة السّلطة) وما يسمّيه الوصْل المؤسّس للواقع (مثل الاستعارة والتّمثيل). إنّ في الحجـج القائمـة علـى الوصْل يُربط بين أحكام مسلّم بها وأحكام يسعى الخطاب إلى تأسيسها وجعلها مقبولة ومسلّما بها، وذلك بجعل الأحكام المسلّم بها والأحكام غيْر المسلّم بهـا عناصـرَ تنتمي إلى كلّ واحد يجمع بيْنها بحيث لا يمكن التّسليم بأحدها دون أن يسلّم بالآخر. ومن هنا جاء وصفها بكونها حججا إتّصاليّة أو قائمة على الوصل.

إنّ طـرائق الوصْـل في الحجـاج تعمـد إلى العناصـر المتبايـنة فـتُدْمج أحدهما في الآخر وتجعل أحدهما بسبيل من الآخر. وأمّا طرائق الفصل فبالعكس إذْ يُعمد فيها إلى ما هو كُلٌّ فيُحدث فيه فصْل بين حقيقته وظاهره كأن نقول: هذا الرّجل ليس رجلا أو ما هكذا يكون العَدْلُ (في الحديث عن وضْع مّا).

أمّا ديكرو وانسكومبر فإنّهما وإن اختلفا عن بيرلمان اختلافا كبيرا من حيث المنطلقات وطرق المعالجـة للكـلام الحجاجي فإنّه يمكن لَنا أن نُجْملَ طرائق هيكلة العامل الحجاجي للملفوظ عندهما في اثنتيْن: فهي إمّا هيكلة بالوصل والضمّ بحيث يأتي العامل الحجاجي الدّاخل على الملفوظ ليقوّي توجّه هـذا الملفـوظ إلى النّتيجـة المطلـوبة (كـان هـذا على الأقلّ في مرحلة ما يسمّي بالحجاجيّة الضعيفة التي نقّحت بحجاجيّة الموضع القويّة). وقد وجدت هذه الهيكلة بلْورتها النّظريّة في مفهوم السّلالم الحجاجيّة

[1] انظـر عرضـا لـذلك في: عبد الله صولة، الحجاج أطرُه ومنطلقاته وتقنيّاته من خلال مصنّف في الحجاج- البلاغة الجديدة ضمن حمّادي صمّود: أهمّ نظريّات الحجاج في التقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، كليّة الآداب منوبة، تونس [1998].

أو هي هيكلة قائمة على الفصل والنّقض ممّا يحدثه مثلا الرّابط لكن *Les échelles argumentatives* في الملفوظ ويصاغ الرّسم الحجاجي للملفوظ الذي دخلت عليه لكن في شكل مربّع حجاجي *Carré argumentatif* مثل هذا الملفوظ القائم على الرّبط بين أطرافه بأداة لكن يمكن أن نعتبره غير مغالين بمثابة البنية العميقة لظاهرة الفصل عند بيرلمان. وهكذا فإنّ مثال بيرلمان "هذا الرّجل ليس رجلا" يمكن ردّه إلى بنية لغويّة من قبيل:



والنّتيجة النّهائيّة أنّه ليس فاضلا. فالقاعدة تقول من القضيّة الأولى (ق) أستنتج (ن) ومن الثانية (ك) أستنتج (−ن) ومن (ق لكن ك) أستنتج (− ن).

ومن الحجج القائمة على الوصل عند بيرلمان والمؤسّسة لبنية الواقع المثل *L'exemple* الذي هو عنده حجاج من الخاصّ إلى الخاصّ [1]؛ حيث يأتي المثل حجّة إضافيّة لتقوية التوجّه إلى النتيجة الحاصل من ملفوظنا الأوّلي. كقولنا والمثال لأرسطو:

الملك فلان اتّخذ حرسا خاصّا ◄──── إذن يتحوّل إلى طاغية ويأتي المثل الخاصّ الملكان فلان وفلان قبله اتّخذا حرسًا خاصّا فتحوّلا إلى طاغيتين لتقوية هذه النّتيجة وذلك على النّحو التّالي:

ن = سيتحوّل الملك إلى طاغية

↑

ق 2 = وقبله الملكان فلان وفلان اتّخذا حرسا خاصّا فتحوّلا إلى طاغيتين.

ق 1 = الملك اتّخذ حرسا خاصّا

[1] أنظر عبد الله صولة، مرجع مذكور، ص 337.

على نحو يذكّرنا هذا الوصل الحجاجي عند بيرلمان بمفهوم تقوية الحجّة في درجات السّلّم الحجاجي عند ديكرو وإن لم يكن هذا هذا.

إنّ مفهومي الوصل والفصل عند بيرلمان، وقد طغى عليهما الطّابع الفلسفي المجرّد، يجدان تحقّقهما اللّغوي وإن جزئيّا في رسم السّلالم الحجاجيّة والمربّعات الحجاجيّة في نظريّات ديكرو وانسكومبر الحجاجيّة. كيف يمكن الآن استثمار قانون الأنفع أو الأجدى حجاجيًا وأساليب الوصل والفصل الحجاجيّة في مقاربة البلاغة العربيّة؟

II- البلاغة العربيّة والنّظريّات الجديدة في الحجاج:

تقوم كتب البلاغة العربيّة منذ السّكاكي، وربّما قبله، على تعارض بيْن مفهومها للبلاغة وطريقة تناولها بالدّرس لمختلف الوجوه البلاغيّة بيانا ومعاني وبديعا. فبقدر ما يقترب مفهوم البلاغة فيها من مفهوم الحجاج، خصوصا في ما يتعلّق بمراعاة قانون الأنفع في الخطاب، يبتعد الجانب التطبيقي فيها عن هذا المفهوم ومن تعريفات البلاغة في اللّغة والاصطلاح قولهم: «البلاغة في اللّغة الوصول والانتهاء ومبلغ الشيء منتهاه (...) وبلاغة الكلام [في الاصطلاح] مطابقته لما يقتضيه حال الخطاب مع فصاحة ألفاظه مفردها ومركّبها»[1]. والمقصود بحال الخطاب عندهم المقام وهو عند أحمد الهاشمي «الأمر الحامل للمتكلّم على أن يورد عبارته على صورة مخصوصة دون أخرى»[2].

لقد حاول السّكاكي أن يشكلن *Formalise* وجوه الكلام في مطابقتها لمقتضى الحال على النّحو التّالي: «مقتضى الحال. فإن كان مقتضى الحال إطلاق الحكم. فحسن الكلام تجريده عن مؤكدات الحكم. وإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك. فحسن الكلام تحليه بشيء من ذلك بحسب المقتضى ضعفًا وقوّة، وإن كان مقتضى الحال طي ذكر المسند إليه، فحسن الكلام تركه. وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة، فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب. وكذا إن كان المقتضى ترك المسند، فحسن الكلام وروده عاريًا عن ذكره. وإن كان المقتضى إثباته مخصصًا بشيء من التخصيصات، فحسن الكلام نظمه على الوجوه المناسبة من الاعتبارات المقدم ذكرها، وكذا إن كان المقتضى عند انتظام الجملة مع أخرى فصلها أو وصلها، والإيجاز معها أو الإطناب، أعني طي جمل عن البين ولا طيّها، فحسن الكلام تأليفه مطابقًا لذلك. وما ذكرناه حديث إجمالي لا بدّ من

[1] أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، دار إحياء التراث العربي بيروت، د.ت، ص31-33 .

[2] المرجع نفسه، ص 33.

تفصيله»[1]. هذا هو معنى قولهم في تعريف البلاغة هي إخراج الكلام في صورة مخصوصة دون أخرى وعدول بالكلام من صورة إلى صورة أخرى تطابق مقتضى الحال أو الاعتبار المناسب.

إنّ كلام السّكاكي السّابق إذ حدّد لنا كيف يطابق الكلام مقتضى الحال قدّم لنا ضمنيًا المعيار La norme الذي تُقاس إليه الصّورة المخصوصة؛ أي العدول L'écart. وهذا المعيار هو في ما فهمناه من شاهد السّكاكي وكذلك من مواضع أخرى في كتابه هو الجملة مجرّدة وقد اشتملت على مسند إليه ومسند فقد يقتضي الحال هذه الصّورة حينا لكن في معظم الأحيان كما هو واضح من كلامه يُعدل عن هذه الصّورة؛ أي الجملة بطرفيْها المسند والمسند إليه بأنْ يُحذف أحد الطّرفين أو بأن تضاف إليْهما مؤكّدات ومخصّصات بحيث تكون مدار البلاغة في نهاية الأمر، كما اعتبرها الكثير من البلاغيّين، على الإطناب والإيجاز مراعاة لمقتضى الحال الذي يجري كما يقال على مقتضى الظاهر.

على أنّ الكلام البليغ ربّما خرج عن مقتضى الظّاهر وجيء به لا على مقتضى الظاهر لاعتبارات خطابيّة كما يقول السّكاكي. وفي هذه الحالة نكون إزاء عدول صريح مثل ما يقع في أسلوب الالتفات أو تجاهل العارف بحيث إذا كنّا بمراعاة مقتضى الحال أو مقتضى الظاهر ننجز عدولا عن صورة مّا محايدة للكلام فإنّنا بعدم مراعاة مقتضى الحال وبإخراجنا الكلام لا على مقتضى الظاهر نكون قد أحدثنا عدولا عن الطّريقة المعتادة في جعل الكلام مطابقا لمقتضى الحال.

المهمّ أنّنا في الحالتين إزاء عدول طريقة مخصوصة عن طريقة أخرى؛ أيْ إزاء عدول (أ) عن (ب) تطبيقًا لقانون الأنفع في الخطاب. هذه الطّريقة المخصوصة التي تحكم مفهوم البلاغة العربيّة تشقّ أبواب البلاغة كلّها البيان والمعاني والبديع فمعظم الوجوه في هذه الأبواب الثّلاثة خاضعة لِمَبْدإ العدول عدول الطريقة (أ) عن الطّريقة (ب) فما أنواع هذا العدول؟ يمكن أن نجعل هذا العدول على ضربيْن: نوعي وكمّي. سواء في ذلك التبيان والمعاني والبديع فالعدول حاصل على أصْعدتها جميعا، إمّا نوعيًا وذلك بتغيير نوع الكلام قياسا على معيار معيّنٍ، وإمّا كميًا وذلك بتغيّر كمّ الكلام بأن تُضاف إلى الصّورة المعياريّة التي ضبطها السّكاكي ضمنيًا في شاهده السّابق عناصر لغويّة أخرى تؤكّد أو تخصّص كما قال السّكاكي. غيْر خاف أنّ تعريف البلاغة عند العرب كما قدّمناه يجعل البلاغة قريبة جدًا من الحجاج باعتباره في البلاغة الجديدة كما رأينا مجمل التقنيات الخطابيّة التي تبلغ المعنى وتوصله إلى ذهن السّامع.

غيْر أنّه لئن جرت كتب البلاغة على أن تقدّم في صدورها مثل هذا التعريف الحجاجي للبلاغة فإنّها في متونها تكتفي بتقسيمها التقليدي الذي دأبت عليه منذ السّكاكي إلى بيان ومعانٍ وبديع

(1) أبو يعقوب السّكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلميّة، بيروت ط1، 1983، ص 169.

وقد يتوّج درْس البلاغي للوجه البلاغي بخاتمة تنوّه بقيمته البلاغيّة من حسْن تصوير وتأثير في النفس إلخ[1] أمّا درس الآليات التي يحقّق بها كلّ شاهد من شواهد البيان والمعاني والبديع قيمته البلاغيّة باعتبار البلاغة تبليغ المعنى وإيصال حجّة المتكلّم إلى السّامع فهذا ممّا لا نكاد نعثر عليه إلاّ عرضا حتّى تحوّلت كتب البلاغة إلى قوائم في وجوه البيان والمعاني والبديع لا روح فيها ولا حياة.

وحتّى كتب البلاغة ذات الهدف التّعليمي فإنّ ما تُذيَّلُ به من تمارين لا يعدو طلب تعيين وجْه بلاغي أو ذكْر طريقة إخراجه أو نوعه إلى غير ذلك. وأخطر من ذلك كلّه أنّ الشّواهد البلاغيّة في جميع هذه الكتب (وربّما منذ الجرجاني) لا تكاد تتغيّر ممّا يولّد الانطباع بأنّه لا بلاغة خارج هذه الشّواهد وهو ما زاد في تكلّس الدّرس البلاغي العربي. وإذن كيف يمكن لتطبيق قانون الأنفع أو الأجدى حجاجيًا من ناحية ومقاربة الوصل والفصل الحجاجيّين من ناحية أخرى أن يبعث الحياة في الدّرس البلاغي العربي محوّلا تعليميّة البلاغة العربيّة من تعليميّة معياريّة وفي أفضل الأحوال وصفيّة إلى تعليميّة تواصليّة تأخذ في الاعتبار مقام القول والتّفاعل بيْن أطرافه والغاية منه وكيفيّة أدائه؟

سنقتصر على عيّنات ممثّلة لكلّ علم من علوم البديع والبيان والمعاني فنأخذ عند تطبيق مبدإ الأجدى أو الأنفع حجاجيا مشاكلة اللّفظ للمعنى (أو التّنكيت) والاستعارة والتّشبيه والمجاز المرسل والخبر والإنشاء يحلّ أحدهما محلّ الآخر في الخطاب. ونأخذ عند تطبيق الأشكال أو الأساليب الدّائرة على الوصل والفصل الحجاجيّين وجوها بلاغيّة ممثّلة أيْضا لهذه العلوم الثلاثة هي الاستعارة والتّشبيه والمجاز المرسل والقصر والإطناب من تذييل واعتراض وتتميم واحتراس ومطابقة أو مقابلة.

إنّ هذه الوجوه كلّها لا تخلو من عدول عن طريقة (ب) إلى طريقة (أ) فبعضها عدول نوعي (جدولي ونسقي) وبعضها عدول كمّي (داخل الجملة الواحدة أوْ بين الجمل ممّا توسّعنا في عرضه في عمل آخر[2].

1 – تطبيق قانون الأجدى أو الأنفع حجاجيًا على البلاغة العربيّة

1 – 1 - التّنكيت أو مشاكلة اللّفظ للمعنى:

يقول أحمد الهاشمي في تعريف مشاكلة اللّفظ للمعنى: «[هي] أنْ تكون الألفاظ مشاكلة للمعاني، فتختار الألفاظ الجزْلة والعبارات الشّديدة للفخر والحماسة، وتختار الكلمات الرّقيقة والعبارات اللّيّنة للغزل والمدح»[3]. ومعناها عند الزركشي أدقّ فهي أنْ تعدل عن ذكر لفظ وتذكر غيْره

(1) أنظر مثالا على ذلك قول الهاشمي في خاتمة درسه للاستعارة أمّا بلاغة الاستعارة من حيث الابتكار وروْعة الخيال وما تحدثه من أثر في نُفوس سامعيها فمجال فسيح للإبداع...". أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة. مرجع مذكور، ص 344.
(2) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، منشورات جامعة منّوبة، تونس 2001.
(3) أحمد الهاشمي، مرجع مذكور، ص 385.

لمعنى لطيف" كعدول القرآن عن لفظة طين إلى لفظة تراب في قوله تعالى في مقام تصغير أمر المسيح في أعين من ادّعى له الإلهيّة ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾[1]. قال الزركشي: «وإنّما عدل عن الطّين الذي هو مجموع الماء والتّراب إلى ذكر مجرّد التّراب لمعنى لطيف وذلك أنّه أدنى العنصرين وأكثفهما»[2].

مثل هذا الأسلوب نجده عند ابن أبي الإصبع المصْري تحت تسمية أخرى هي "التّنكيت" وقد حدّه بالقول «هو أنْ يقصد المتكلّم إلى شيء بالذّكر دون غيْره ممّا يَسُدّ مَسَدّه لأجْل نُكتة في المذكور ترجّح مجيئه على سواه»[3].

تفهم هذه النّكتة في النّظريات الحجاجيّة على أنّها الحجّة الأقوى والأنجع في توجيه الملفوظ نحو ما يلزم عنه ويَنْتُج به. فعلى هذا ندرك النّكتة في عدول الآية القرآنيّة السّابقة عن كلمة طين إلى كلمة تراب على أنّها نزوع من الملفوظ إلى مزيد تقوية الحجّة في الاستدلال على عدم الهيّة عيسى.

على مثل هذا الضرب من التّنكيت قامت بلاغة القرآن الكريم في مجملها مستبدلة على سبيل المثال ضمير المتكلّم العائد على الجلالة بكلمة اللّه في معظم الأحيان تربية للمهابة كما قال الزركشي ومستبدلة لفظة محمّد عليه الصلاة والسّلام بلفظ الرّسول على عكس ما عومل به سائر الأنبياء مثل موسى وعيسى عليهما السّلام فقد كانت صفة الرّسول أدْعَى للمهابة من اسم العلم محمّد عند مَنْ كانوا يقولون ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾[4]. وقد كان القرآن نفسه حريصا على تسمية الرّسول بصفته هذه دون اسمه في قوله: ﴿لَّا تَجْعَلُواْ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾[5].

إنّ في استخدام القرآن لِلفظتي "اللّه" و"الرّسول" دون "ضمير المتكلّم" و"محمّد" حجاجا يسمّى الحجاج بالسّبب. ففي آية مثل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾[6] نجد الحجاج بالسّبب على النّحو التّالي:

- أطيعوا اللّه لكون اللّه يطاع.

---

(1) آل عمران/ 59.

(2) بدر الدّين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة بيروت ج3، ص 378.

(3) ابن أبي الإصبع المصري، بديع القرآن، تحقيق وتقديم حفني محمّد شرف، ص 212.

(4) الزّخرف، آية 31.

(5) النّور، آية 63.

(6) محمّد، آية 33.

- أطيعوا الرّسول لكون الرّسول مطاعا.

وأكثر مجيء الطّاعة أو الأمر بها في القرآن مقرونا بلفظتي "اللّه" و"الرّسول" وقد تواتر ذلك عشرات المرّات في القرآن.

يمكن أن نصوغ مؤقّتا قاعدة في التّنكيت فنقول إنّه يُعدل عن اللّفظ (ب) إلى اللّفظ (أ) لِكَوْن (أ) أقْدر على توجيه الملفوظ نحو النّتيجة التي تراد منه فـ (أ) ذو طاقة حجاجيّة أرْقى من (ب) ويَكون من خصائص اللّفظين:

1 – أنّ (أ) لفظ كلّي (اِسم جنس مثلا) و(ب) لفظ جزئي (اسم علم مثلا) (انظر الأمثلة السّابقة).

2 – أنّ (أ) لفظ تقويمي و (ب) لفظ محايد.

فعلى هذا نجد في القرآن الكريم نزوعا إلى استخدام "يا أيّها المؤمنون" أو "يا أيّها الذين آمنوا" وهي لقب لهم فيه مدح دون "يا أيّها النّاس" وهي لفظ محايد وذلك في سياقات الأمر بفعل خَيْر أو النّهي عن فعل شرّ وهكذا تكون الصّورة لهذه الظاهرة الأسلوبيّة كثيرة التّواتر في القرآن:

- "يا أيّها الذين آمنوا إفعلوا ما فيه خيْر" وضمان النجاح في تحقّق العمل اللغوي "إفعلوا" هو لكون المؤمن لا يفعل إلاّ الخير.

- "ويا أيّها المؤمنون لا تفعلوا ما هو شرّ" ويضمنه كوْن المؤمن لا ينبغي له ذلك.

وفي هذا ضرب من الحجاج يمكن أن نسمّيه بمقارعة الشّخص بأعماله وأقواله *Argumentation Adhominem* أي هو حجاج من داخل أطُر المعتقدات الخاصّة بالمخاطب.

1 – 2. المجاز

على اعتبار أنّ المجاز يحدث في الكلام ما يسمّيه النّحو التّوليدي بخرق قواعد الانتقاء الدّلالي كما تظهرها قواعد الإسقاط في المكوّن الدّلالي، يمكن وضع المجاز في باب العدول النّوعي النّسقي. لكن على اعتباره استبدالا *Substitution* كما هو منذ أرسطو وعند العرب أيْضا يمكن وضعه في العدول الجدولي فهو خروج من الحقيقة إلى غيْرها ويمكن وضعه على محوري المشابهة والمجاورة.

- محور المشابهة (التّشبيه والاستعارة): العدول عن (ب) إلى (أ) لكون (أ) مقتضى أو معلومة معطاة ومجمع عليها و(ب) بُؤرة أوْ معلومة جديدة. في هذه الحالة تكون (أ) (أي المشبّه به أو الاستعارة) محلّ استلزام وهو تحديدا استلزام تواضعي *Inplicature Conventionnelle* على اعتبار المعنى المجازي داخلا في معنى اللّفظ العامّ خارج أيّ تلفّظ. فهو كما يقول القاضي الجرجاني:

«إمّا مشترك عامّ الشركة مركّب في النّفس تركيب الخِلقة [.... أوْ ممّا] سبق المتقدّم إليه ففاز به ثمّ تدُوول بعْده فكثر واستعمل فصار كالأوّل في الجلاء»[1] فهو إذن، من قبيل المقتضى باعتباره معلومة عامّة مشتركة.

لقد تفنّنت كتُب البلاغة في ذكر الغايات التي من أجْلها يؤتى بالمشبّه به منها ما ذكره صاحب كتاب "جواهر البلاغة" وهي ثمانٍ أهمّها: بيان حال المشبّه وبيان إمكان حاله حين يُسند إليه أمْر مستغرب وتمكينه في ذهن السّامع وتنقيحه وتحسينه... ولكنّها من زاوية نظر حجاجيّة راجعة إلى أصل واحد وهو أنّه يعدل عن (ب) التي هي معلومة جديدة إلى (أ) التي هي معلومة قديمة إذا كانت (ب) تمثّل إجْمالاً حُكْما هو موضوع اعتراض بطريقة أو بأخرى أوْ هُوَ يُقدر له أن يكون كذلك كالحُكم على شخص بأنّه بليد أو الحكم عليْه بأنّه شجاع أو كريم وكانت (أ) محلّ إجماع في عالم معتقدات المخاطبين بها. وعلى هذا تكون (أ) في قولنا:

- هو حمار.
- هو أسد.
- هو بحر.

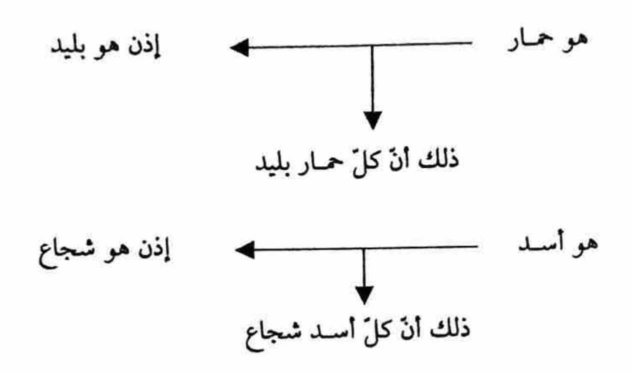
تثبيتا لِدَعاوي بلادته أوْ شجاعته أوْ كرمه «وتأجيلا لإمكان الاعتراض على الدّعاوي المذكورة»[2]. فما من حمار إلاّ وهو بليد أو أسد إلاّ وهو شجاع أو بحر إلاّ وهو سخيّ فقد يعترض على الحكم بأنّه بليد أوْ شجاع أو كريم لكونه ممّا لا يتّصف به الشّخص موضوع الكلام. لكن لا يُمكن أن يُعترض على كون الحمار بليدًا والأسد شجاعًا والبحر سخيًّا، فبهذه المعلومة المسلّم بها المقتضاة نكون قد فتحنا ثغرة أولى في حصْن المخاطب اللاّئذ بالإنكار.

على أنّ حجاجيّة المعلومة القديمة القادمة إلينا من قِبل المجاز تتمثّل في ما تنطوي عليه من موضع *Topoi* يشكّل فكرة أوْ رأيًا هو محلّ إجماع من قبل المتخاطبين هذا الموضع يكون بمثابة ما يسمّيه تولمين[3] *S.Toulmin* "قانون العبور" *Loi de Passage* من المعطى إلى النّتيجة وذلك على النّحو التّالي:

(1) القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبّي وخصومه، منشورات الكتب العصريّة، بيروت د. ت، ص 185.

(2) أنظر:
Michel Leguern, Métaphore et Argumentation, in L'argumentation, Presses Universitaires de, Lyon 1981, p70.

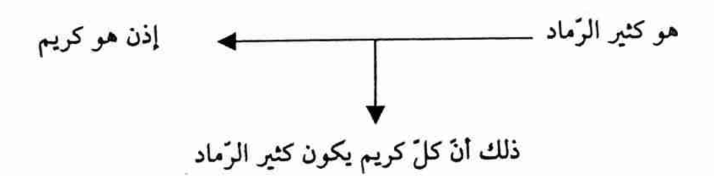
(3) *S.Toulmin, Les usages de l'argumentation (1958); traduit de l'anglais par Pb De Brabanter, P.U. F, 1993, p122.*



وهو ما من شأنه أن يزيد الملفوظ في عبوره من الحجّة إلى النّتيجة متانة وتماسكا.

عند هذا الحدّ يجوز لنا أن نلحق الكناية بالتشبيه والاستعارة وإن كانت أدخل في محور المجاورة منها في محور المشابهة فهي مثلهما قائمة على العدول عن المعلومة الجديدة إلى المعلومة القديمة المتداولة. من ذلك كناية "كثير الرّماد" فهي كما يرى الجرجاني بمثابة البيّنة على الدّعوى التي ندّعي في شأن شخص مّا. فقد ينكر علينا حكمنا على زيْد بأنّه كريم لكن لا يردّ علينا كون الكريم يكون كثير الرّماد تماما كما هو الأمر في الاستعارة.

على أنّه ما بين الحجّة والنّتيجة يوجد قانون العبور الذي يتمثّل هنا في الإطار *Frame* الذّهني الذي يكوّن في ذهن المتخاطبين من داخل ثقافة واحدة المشهد الأمثل لمفهوم الكرم ومنه بالخصوص عنصر كثرة الرّماد. فضمان العبور من المعطى أو الحجّة إلى النّتيجة يكون على النّحو التّالي:



مثل هذه الحجّة النّاجمة عن التّشبيه والاستعارة تحديدا تظهر فعاليّتها الحجاجيّة في أنّها تمثّل درجة أعلى في الإقناع من درجة المعنى الحقيقي الذي جاءت تسدّ مسدّه إذ بالإمكان أن نترقّى بهَا في الحجاج على النّحو التّالي:

ن = فاحذره

ق 1 بل أسد

ق 1 هو شجاع

ن = فاقصده

ق 2 بل بحر

ق 1 هو كريم

والأمر هنا لم نجد الكناية ينطبق عليها مثل هذا الترقّي في درجات ما أسميناه مستلهمين ديكرو السلّم الحجاجيّ ربّما لتكافؤ القولين (ق 1 و ق 2 أو (أ) و (ب) من حيث انتماؤهما معًا إلى المعنى الحقيقي).

- محور المجاورة= العدول عن (ب) إلى (أ) لكون (أ) معلومة جديدة و(ب) معلومة قديمة: وظيفة التّبئير *La focalisation* ومدارها على المجاز المرسل خاصّة.

أمثلة:

1- نشر الحاكم عيونه في البلاد.
2- سرق اللّص المنزل.
3- أصدر المجلس الوزاري قرارا.
4- أصدر البيت الأبيض بيانا.
5- لا تجالسوا السّفهاء على الحمق.
6- ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزْقًا﴾[1].
7- ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝﴾[2].
8- إنّي نزلتُ بكذّابين.

في جميع هذه الأمثلة لا نجد العنصر(ب) المعدول عنه يمثّل حُكْما يمكن أن يكون موضوع إنكار واعتراض من قبل المخاطبين فالعنصر (ب) هو (الجواسيس في 1) و(الأدباش في 2) و(الوزراء في 3) و(بوش مثلا في 4) و(الخمر في 5) و(المطر في 6) و(الجنّة في 7) و(أرض المهجوّين في 8).

---

(1) غافر، آية 13.
(2) الانفطار، آية 13.

جميع هذه العناصر تمثّل معلومات قديمة وهي لا تمثّل بالخصوص حكما ما أو صفة ما من شأنها أن تثير الاعتراض أو التحفّظ.

وعلى هذا فلا يمثّل العنصر (أ) المحقّق بدلاً عنها حجّة على ما ادعى لها؛ لأنّه لم يُدَّعَ لها شيء. وإنّما يمثّل العنصر(أ) تبئيرا لجانب من جوانب (ب) فهو من هذه النّاحية معلومة جديدة. ففي المثال(1) تبئير للجزء الذي لا يصلح الجاسوس إلاّ به ولا يمكن أن يُنجز ما هو مطلوب منه إلاّ بواسطته وفي المثال (2) وعلاقته المحليّة (ذكر المحلّ دون الحال) تضخيم للحادثة وفي المثالين (3) و(4) تبئير للسّلطة على حساب ممثّلها فردا كان أو جماعة فهم ذاهبون وهو باق رمزًا للسّلطة. وفي الأمثلة (6) و(7) و(8) تبئير للقيمة الماديّة أو المعنويّة التي تتسبّب عن المطر في المثال (6) وتحلّ في الجنّة في المثال (7) وفي أرض المهجوّين في المثال (8).

والمقصود بالتبئير هنا هو تسليط الضوء على ما هو أهمّ في المعلومة، فهوَ الجديد والذي يريد المتكلّم إيصاله إلى المخاطب. قال ابن عاشور في تفسير آية المثال (6): «وتنزيل الرّزق من السّماء هو نزول المطر لأنّ المطر سَبَبُ الرّزق وهو في نفسه آية آُدمج معها امتنان. ولذلك [عَقِب] بقوله 'وما يتذكّر إلاّ من يُنيب»[1]، ولو قيل 'وينزّل مطراً لما وقع إدماج في الحجاج.

إنّ كتب البلاغة كثيرة الإيراد لهذا المثال عند الحديث عن علاقة المسببيّة وهي إذ تدرسه تكتفي برصد العلاقة دون ذكر للوجه في إمكانية الإقناع بها وكيف يمكن أن يحصل ذاك الإقناع[2]. إنّ الدّلالة الحجاجيّة لا يُمكن أنْ يُتوصّل إليها بدون أن نعرف كما هو في التّداوليّة عامّة: 'مَنْ؟ يخاطبُ مَنْ؟ فِيمَ؟ (أي في أيّ موضوع؟) وخاصّة لماذا؟ وبدون أن نعرف كما هو في البلاغة الجديدة وفي الحجاج، خاصّة كيف حصل ذاك الإقناع؟ أي أنه ينبغي لكي نفهم وجه البلاغة في الكلام الوارد في المثال(6) أن نعرف المقام وهو حسب كلام ابن عاشور السّابق مقام امتنان وتذكير للمشركين بما ينبغي عليهم من وجوب التّوحيد وأن نعرف الموضوع وهو ذكر أفضاله عليهم والغاية وهي حملهم على التّوحيد وكيفيّة القول وهي بالعدول عن لفظ المطر إلى لفظ الرّزق تطبيقا لقانون الأجدى حجاجيًا. إنّ لفظ 'مطر' وإن كان يمكن أن يوجّه نحو(ن) وهي غاية الخطاب 'وحّدوا اللّه' إلاّ أنّ لفظ 'الرّزق' أقوى منه في التوجيه إليه فالمطر قد يُثمر وقد لا يثمر بل هو قد يفسد، في حين أنّ الرّزق هو ثمرته الصّافية ولهذا قلنا أنّ لفظ

---

(1) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدّار التونسيّة للنّشر ج 24 ص 102-103.
(2) أنظر على سبيل المثال احمد الهاشمي، مرجع مذكور، ص 293. وفيكتور الكك وأسعد علي، صناعة الكتابة، دمشق ط5، 1985 ص 344.

المجاز المرسل(أ) يأتي ليُبرّرَ جانبًا من جوانب (ب) تبئيرا يجعله أجدى وأنفع حجاجيًا في توجيه الملفوظ نحو(ن).

3-1 خبر/إنشاء:

على صعيد المعاني يَقع العدول من الإنشاء إلى الخبر. كما يقع داخل الإنشاء نفسه من أسلوب فيه إلى أسلوب آخر تطبيقًا لقانون الأنفع أو الأجدى في الخطاب.

- من الإنشاء إلى الخبر:

أمثلة:

1 – ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[1] عوض ولتتربّصُ المطلّقات...

2 – ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[2] عوض ولترضع الأمّهات.

على هذا النّحو تبدو الجملة الخبريّة أقوى إلزاما بالحكم الوارد فيها من الجملة الإنشائيّة.

قال الزركشي «**إنّما يجيء الأمر بلفظ الخبر الحاصل تحقيقا لثبوته وأنّه ممّا ينبغي أن يكون واقعا ولابدّ**»[3].

يمكن أن نعتبر من هذا القبيل الجمل الدّعائيّة الواردة على وجه التقرير والإخبار من نحو:

3 – يرحمُه اللّه أو رحمه اللّه (عوض ربّ إرحمه).

4 – نفسي فداؤك، أو فداؤك نفسي (عوض فلأفدك بنفسي) بحيث تبدو الجملة الخبريّة كأنّ المَعنى فيها من تحصيل الحاصل.

- **من الخبر إلى الإنشاء:**

وأمثلته كثيرة نقتصر منها على العدول عن التّقرير إلى الاستفهام وعن النّفي إلى الاستفهام.

أمثلة:

5- ألستُ أباك (عوض أنا أبوك).

6 – أفي اللّه شكٌ؟ (عوض لا شكّ في اللّه أو في وجوده).

7- كيف أصافحه وقد ظلمني؟ (عوض لا أصافحه...).

(1) البقرة، الآية 228.

(2) البقرة، الآية 233.

(3) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص 349.

8- ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾؟[1].

- من أسلوب في الإنشاء إلى أسلوب آخر مثل العدول عن الأمر إلى الاستفهام وعن النّهي إليه.

أمثلة:

9 – ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ ؟[2] (عوض اِنتهوا).

10 – أتضرب أخاك؟ (عوض لا تضرب أخاك).

يمكن أن نتوسّع في مثل هذه الضروب من العدول في نطاق نظريّة الأعمال اللّغويّة عند سورل[3] معتبرين الاستفهام في جميع الأمثلة السّابقة عملا لغويّا ثانويّا والمعاني التي أفادها من أمر ونهي وتقرير ونفي أعمالا لغويّة أوّليّة.

إنّ الهمزة وهل وكيف جميعها في الأمثلة السّابقة عوامل حجاجيّة مهمّة وذلك من جهات مختلفة:

1 – إنّ القول: ألستُ أباك؟ (مثال5) وألستُ بربّكم (مثال8) أبلغ من قولنا أنا أبوكَ. وأنا ربّكمْ إذ يبدو قولنا هذا أقرب إلى أن يكون مجرّد وصف للكون ومجرّد إخبار.

2 – إنّ الاستفهام على عكس التّقرير أو النّفي أو النّهي يجعل المخاطب في حالة اضطرار إلى الجواب خصوصا في حالات الاستفهام الدّاخل على النّفي من نحو المثالين (5 و8)، فهو يجعل المخاطب يجيب في الاتجاه الذي يرسمه السّؤال. ولهذا أجاب المخاطبون في سورة الأعراف بقوله تعالى ألستُ بربّكم بقولهم بلى. وكذا الاستفهام في المثال 9 فهل أنتم منتهون؟ فقد جعل عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه في حالة اضطرار إلى أن يجيب: أنتهينا[4]. فالمخاطب بمثل هذا الأسلوب لا يكون مجرّد شاهد بل هو معنيّ بما يقال.

3 – إنّ العدول عن الطّريقة (ب) أي الخبر إلى الطّريقة (أ) أي الإنشاء (الاستفهام تحديدا) ينقل محتوى الكلام من احتمال أن يكون صادقا أو كاذبا إلى عدم احتمال ذلك فهو مجرّد عمل لغويّ حاضر في المقام.

(1) الأعراف، آية 172.

(2) المائدة، آية 91.

(3) أنظر:

J. Searle, Les actes de langage, Herman, Paris, 1972

- Sens et expression, Eds, Minui, 1982.

(4) الزركشي، البرهان، ج 2، ص 339.

4 – ما هو أهمّ في رأينا أنّ العدول عن (ب) إلى (أ) يُضيف إلى الكلام شيئا لم يكن له في الصّورة (ب). وهذا الشيء المضاف هو الذي يقوّي الاتّجاه نحو(ن). فإحلال الاستفهام محلّ التّقرير أو النّفي أو النّهي أو الأمر يجعل الكلام مؤدّيا هذه المعاني جميعا كما يقول البلاغيّون ولكنّه يزيد في رأينا شيئا آخر ما كان ليكون لولا هذا العدول إلى الاستفهام وذلك على النّحو التّالي:

- ألستُ بربّكم ←—— تقرير + معنى اللّوم وذلك لِمَا ظُنّ من أمر المخاطبين من أنّهم ينكرون ذلك[1] وهو ما لا يمكن أن يكون في "أنا ربّكم".
- كيف أصافحه وقد ظلمني؟ ←—— نفي + إصرار على النّفي ممّا ليس في قول "لا أصافحه...".
- أتضرب أخاك؟ ←—— نهي + لوم ممّا ليس في "لا تضرب أخاك".
- فهل أنتم منتهون؟ ←—— أمر + لوم على عدم ارعوائهم ليس في "انتهوا".

إنّ المعنى الثّاني الزّائد على أصل المعنى المستفاد من الاستفهام هو الذي يعمّق درجة الإقناع بالنّتيجة التي يتوجّه إليها الملفوظ. إنّ البحث في كيفيّة اشتغال مبدإ الأنفع بلاغيّا وحجاجيّا، من شأنه أن يدفعنا إلى البحث في الغاية من تطبيق المتكلّم له في كلامه وهذه الغاية هي دائما تبليغ المعنى (ومن ثمّ جاءت لفظة بلاغة كما رأينا) والحاجّة به؛ أيْ أنّها في نهاية الأمر تقوية التّوجيه نحو النّتيجة (ن) التي يروم الخطاب تحقّقها. وهذا من شأنه أن يدفعنا بدوره إلى النّظر في سائر عناصر العمليّة التّواصليّة وهي أطراف الخطاب وموضوع الخطاب بحيث يتحوّل درْس الوجوه البلاغيّة من حيث هي قائمة على مبدإ الأنفعيّة إلى درْس تداولي *Pragmatique* قوامهُ معرفة مَنْ يخاطب مَنْ؟ فيمَ؟ وخاصّة لماذا؟ يُضاف إليها السّؤال الأقرب إلى روح الخطاب البليغ وهو كيف كان هذا الخطاب مقنعا؟ وهو ما يلخّصه من زاوية البلاغة الجديدة والحجاج عامّة وحتّى البلاغة العربيّة نفسها مبدأ الأنفع الذي عرضنا له.

2- تطبيق أشكال الوصل والفصل الحجاجيّة على البلاغة العربية:

من المفاهيم الأساسيّة التي يمكن أن تفيدها البلاغة العربيّة في ممارستها لتحليل الكلام البليغ بيانه وبديعه ومعانيه مفهوم الوصل والفصل الحجاجيّين.

[1] قال ابن عاشور في تفسيرها: "والاستفهام في ألستُ بربّكم تقريري، ومثله يقال في تقرير مَن يُظنّ به الإنكار أو ينزّل منزلة ذلك" (التحرير والتنوير ج9، ص 168).

إنّ معظم الوجوه البلاغيّة في البلاغة العربيّة إنْ لم نقل كلّها مبنيّة على شكلي الوصل والفصل هذين فهي إمّا للوصل أو للفصل الحجاجيّين. أمّا الوصل فيكون بيْن الحكم الذي هُوَ عرضة لأنْ لا يُقبَل وبيْن الحكم أو الحجّة التي تدعمُه على نحو ما تدعم حقيقة الأمور التي لا تقبل الطّعن أو هي على الأقلّ تقدّم على أنّها كذلك ظواهر هذه الأمور غير المسلّم بها أو غير المجمع عليها وأمّا الفصل فيكون في الأمر الواحد بيْن حقيقته وظاهره المزعوم. إنّ كتب البلاغة العربيّة وكتب تفاسير القرآن قد تشير إلى هذه الظاهرة عند دراستها لبعض الوجوه البلاغيّة في الشّعر أو القرآن، ولكنّها لا تعرض لها عرضا منهجيّا منظّما. يمكن أن نقدّم نماذج على ذلك من البيان والمعاني والبديع.

1 – شكل الوصل الحجاجيّ:

وصل الظّاهر بالحقيقة التي تدعمه واضح جدّا على صعيد البيان (الاستعارة والمجاز المرسل خاصّة) فنحن في الاستعارة إنّما نصل الظّاهر بالحقيقة والعرض بالجوهر وإنْ بَدَا الطّرفان متباينيْن في الأصل. من ذلك جعل الشّجاع أسدًا والكريم بحْرا فالشّجاعة والكرم من الأعراض التي تكون في الإنسان لكنّها في الأسد والبحر حقيقة قائمة.

إنّ صنع مجموعة لسانيّة مّا لاستعارات تحفظها وتتناقلها عبْر الأجيال ليس لكونها استعارات نحيا بها لضمان التّواصل اللّغوي في حياتنا اليوميّة فحسب وإنّما لكونها أيضا حقائق نستند إليها في تواصلنا اللّغوي ضمانا لنجاعَتِهِ من ناحية الحجاج والإقناع.

على أنّ المجاز المرسل يسير، كالعادة في اتّجاه معاكس لاتّجاه الاستعارة، فلئن كانت الاستعارة جوهرا يؤتى به لضمان صحّة العرض فإنّ المجاز المرسل عرضا يؤتى به لتجلية الجوهر وإبرازه فهو جزء ظاهر منه أو نتيجة عَنْهُ أو سبب له وهو في كلّ الحالات الجانب الظّاهر الذي يبدو رغم ظاهريّته أجدى في الحجاج من الجوهر الذي جاء ينوب عنه شأن كلمة "الرّزق" مع كلمة "المطر" في الآية الكريمة كما رأينا وشأن كلمة "الحمق" مع كلمة "الخمر" وقس على ذلك بقيّة الأمثلة السّابقة الخاصّة بالمجاز المرسل.

ظاهرة الوصل بين الحجج في البيان واضحة ودونها وضوحا أمرها في المعاني والبديع. وسنحاول توضيحه في ما يلي متّخذين من المعاني مثال الإطناب (التّذييل والاعتراض تحديدا) ومن البديع مثال الطّباق والمقابلة.

يبرز الوصل بين الأحكام والحجج في التذييل على نحو لافت للانتباه وقد مثّل التّذييل في القرآن الكريم ظاهرة أسلوبيّة متواترة جدّا. وقد برعت كتب التّفاسير وكتب عُلوم القرآن في الكشف عن النّكتة أو النّكت في استخدامه. لكنّها لم تضعه، فيما نعلم، على محور حجاجيّ واحد أعني محور

الظاهر/الحقيقة فعلى هذا المحور وروده في أغلب الأحوال من ذلك هذه الأمثلة التي تتكرّر في كتب البلاغة وعلوم القرآن:

1- ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِمَا كَفَرُوا ۖ وَهَلْ نُجَٰزِىٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ﴾[1].

2- ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾[2].

3- لله لـذّة عيش بالحبيب مضتْ ... ولم تـدُمْ لـي وغيـر الله لم يـدُم

ففي هذه الأمثلة جميعها تمثّل الجملة المذيّلة حقيقة تسنُد الحكم الوارد في الجملة المذيَّلة. إنّ هذا الحكم الوارد في الجملة المذيّلة يكون عادة خاصًا بحادثة ما أو حالة ما فهي محيلة على وضعيّة معيّنة في حين يكون الحكم في المذيّلة عامًا شاملا فهو من قبيل الحكمة أو المثل أو ما شابه. وهو ما يدعمه ورود المذيّلة مشتملة من الناحية اللّغويّة على ألفاظ جزئيّة والمذيّلة ألفاظها كليّة:

في المثال 1 = منَ هُمْ إلى الكفور مطلقا

في المثال 2 = من الحق (وهو دعوة الرّسول محمّد عليه السّلام) والباطل (أمر أعدائه) إلى الباطل مطلقا

في المثال 3 = من كلام خاصّ بتجربة الشّاعر مع الحبيب إلى مثل عامّ.

كما يبدو محور ظاهر/حقيقة متحكّما في جانب كبير من الجمل الاعتراضية في علاقتها بالجمل المعترض عليها. كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓا أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ﴾[3].

وكقول الشاعر:

واعلـم فعلـم المـرء يـنفعه ... أن سـوف يأتـي كـلّ مـا قُـدِرا

ففي المثالين اعتراض بما هو حقيقة على ما يمكن أن يكون محلّ شكّ أو تردّد أو جهل عند المخاطب. إنّ الوصل ليظهر حتّى في الأبنية البلاغيّة القائمة على التقابل شأن الطّباق والمقابلة وهما من

(1) سبأ، آية 17.
(2) الإسراء، آية 81.
(3) النحل، آية 43-44.

وجوه البديع ويمكن ردّهما إلى وجه واحد رغم كلّ شيء هو المقابلة. لنأخذ قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ۝ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا﴾[1].

حيث وُصلت حجّة القدرة على الإماتة في الجملة الثانية بالقدرة على الإحياء تتميما للإشعار بقدرته التامّة. لهذا قال ابن عاشور في تفسيرها: «وعطفُ ﴿وأحيا﴾ تتميم واحتراس»[2]، فبدون حصول الطّباق لا تتمّ في أعيُن المشركين الحجّة على قدرته المطلقة، أو قد يظنّون بهذه القدرة عدم الكمال وهي الكمال عينه.

إن المقابلة من بلاغة القرآن في جريانه على عطف المتقابلات بعضها على بعض حتّى قيل: «القرآن كلّه وارد عليها يظهور نُكتِهِ الحِكْميّة العلميّة من الكائنات والزّمانيات والوسائط الرّوحانيات والأوائل الإلهيّات حيث اتّحدت من حيث تعدّدت واتّصلت من حيث انفصلت»[3].

2 – شكل الفصل الحجاجي:

حين تستخدم بعض وجوه البيان (مثل التشبيه والاستعارة) على ضدّ مقتضى الحال فإنّها قد تأتي للتهكّم كقولنا: أيّ أسدٍ هو؟ في مقام التعبير عن مدى جُبن شخص ما وهي أبلغ في التعبير عن معنى الجُبن من قولنا هو جبانٌ ذلك أنّ في قولنا أيّ أسد هو؟ فصلاً أحدثناه داخل المفهوم الواحد بين الحقيقة والظاهر. فكأنّنا قُلنا: هذا الأسد ليس أسدًا، أيّ هذا الذي ظاهره أسد حقيقته غير أسدٍ أو هذا الأسد ظاهريًا ليس أسدًا حقيقةً.

وبطريقة أخرى فكأنّنا قلنا باعتبار المقام التهكّمي: هذا الأسد ليس شجاعاً. فتكون قد أفرغنا الحقيقة من مضمونها وهو الشجاعة وجعلناها بلا روح.

صحيح أنّ في قولنا على سبيل التهكّم أيّ شجاع هو؟ يوجد فصل حجاجيّ من نحو هذا الشّجاع ليس شجاعاً. ولكنه دون الاستخدام الأوّل قوّة في هذا الفصل الحجاجيّ فلئن كان قولنا هذا الشّجاع ليس شجاعا نفي للظاهر بواسطة الحقيقة، فإنّ في قولنا هذا الأسد ليس شجاعا إفراغا للحقيقة من حقيقتها وهذا هو الباعث على الغرابة بالإضافة إلى التهكّم، بحيث يكون وقْعُ التهكّم في هذه الحالة أقوى ومرارتُه أشدّ.

وتبدو ظاهرة الفصل على صعيد المعاني في وجوه كثيرة منها الاعتراض كقوله تعالى:

(1) النجم، آية 43-44.
(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 27، ص 144.
(3) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 458.

مـــثال 1: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ﴾[1].

حيث تَبْدُو جُملة "والله أعلم بما يُنَزِّل" فصْلا بيْن ظاهر ما يدّعون وحقيقة ما عليه الأمور في عالم الغيب.

ومن ذلك قوله تعالى أيضا:

مـثال 2: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ ۙ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾﴾[2] ومـثلُه كـثير في القرآن الكـريم وفي مخاطـبات الـنّاس أيضا كثير منه إذ هو قائم على تعدّد الأصوات صوت الادّعاء أو الظاهر من ناحية وصوت الحقّ أو الحقيقة من ناحية أخرى.

مثل هذا الفصل عليه مدار الأمر في أسلوب القصر من نحو قولنا:

مثال 3: "ما زيد إلاّ شاعر" ففيها فصل بيْن الظّاهر المدّعى لزيد من قبل المخاطب كأن يقول هذا المخاطب عـن زيـد إنّـه كاتـب ولـيْس شاعِرًا فيبطل المتكلّم هذا الإدّعاء أو هذا الذي بدا له ظاهرا من الأمر بقوله "ما زيد إلاّ شاعر" محدثا بكلامه هذا قطيعة بين ظاهر زيد وحقيقته.

يتّضح الفـصل الحجاجي في أسـلوبيْن آخـرين مـن أساليب الإطناب هما التّتميم كقول ابن المعتز:

مثال 4:

صـبّـنا عليـها ظـالمين سـيَاطا   فطـارت بها أيْدٍ سِراعٌ وأرجـلُ

وموطن التّتميم هو قوله "ظالمين". والاحتراس ومنه قول طرفة:

مثال 5:

سـقى ديـارك غيْـرَ مفـسـدها   صـوْبُ الـرّبيع وديمـةٌ تهمـي

وجاءَ الاحتراس في قوله غيْر مفْسدها قال ابن القيّم: "فاحترس بقوله «غير مفسدها لأنّ تكرار الماء على الـدّيار ممّـا يـوجب الـدّمار»[3] ومـنه قـوله تعالى: مثال 6: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[4]. قـال الزركـشي في تفسيرها «فإنّه لو اقتصر على وصفهم بالذلّة وهو السُّهولة لتُوهّم أنّ ذلك لضعفهم فلمّا قيل: "أعِزّةٍ على الكافرين" عُلِمَ أنّها منهم تواضع»[5]. بحيث يمكن أن نقول مستخدمين

[1] النّحل، آية 101.
[2] النّحل، آية 57.
[3] ابن قيّم الجوزيّة، الفوائد المشوّقة إلى علوم القرآن، مكتبة الهلال، بيروت د.ت، ص 213.
[4] المائدة/ 54.
[5] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 65.

ألفاظ الزركشي إنّ في هذه الآية فصْلا بين الوهم والعلم اليقينَ أو بيْن ما أسميناه الظاهر والحقيقة. بيّن وجْـه الفـصل في الأمـثلة الـستّة السّابقة نَعْمَدُ إلى إخضاعها لبنية الاستدراك بـ "لكنْ" وهي البنية اللّغويّة التي تصاغ حجاجيّا في ما يسمّى بالمربّعات الحجاجيّة.

مثال 1 : وإذا بدّلنا آية مكان آية قالوا إنّما أنت مُفْتر لكنّ اللّه أعلم بما يُنزّل.

مثال 2 : ويجعلون للّه البنات ولهم ما يشتهون ولكنّ اللّه منزّه عن ذلك.

مثال 3 : تقول زيد كاتب لكن ما هو إلاّ شاعر.

مثال 4 : ألْهبنا جلودها بالسّياط ولكن كنّا ظالمين إيّاها.

مثال 5 : سقى المطر ديارك لكنّه لم يُفْسدها.

مثال 6 : أذلّةٍ على المؤمنين لكن على الكافرين أعزّة.

يمكـن لـنا أن نـصطلح علـى القـضيّة الـواردة قبل لكن بـ "ق" والقضيّة الواردة بعدها بـ "كـ" إنّ القاعـدة الحجاجـية تقول في هذه الحالة: من "ق" أستنتج (ن) ومن "كـ" أستنتج عكسها أي (–ن) ومن "ق لكن كـ" أستنتج (–ن)[1] ويكون ذلك على النّحو التالي:

مثال 1 : ق ← لكن ← "كـ"

↓ (ن) = ليس من عند اللّه ↓ (–ن) هو من عند اللّه

← إذن هو من عند اللّه (– ن).

مثال 4 : ق ← لكن ← "كـ"

(ن) = إذن هي حرونة بليدة ↓ (–ن) هي من الجياد ↓

← إذن هي من عتاق الخيل.

مثال 6: ق ← لكن ← "كـ"

↓ (ن) = إذن هم ضعفاء ↓ (–ن) هم أقوياء

← إذن هم عظماء أقوياء

[1] انظر:

J. Moeschler et A.Reboul, Dictionnaire encyclopédique de pragmatique. Seuil 1994, p2, p86, p283-285.

يمكن أن نجمع ذلك كلّه في قولنا إنّ جميع هذه الأساليب التي عرضنا لها تخضع أمثلتها لرسم هو - الظاهر هو ق لكنّ الحقيقة هي ك بحيث تبدو جميع هذه الأمثلة قائمة على الفصل داخل المفهوم الواحد بين ما هو حقيقة ثابتة وظاهر عرضي. ويبدو هذا أوضح ما يكون في الأمثلة:

المثال 1 - هو تبديل لكنّه ليس التبديل الذي بدا لهم.

المثال 2 - هو اعتقاد والحقيقة خلافه.

المثال 4 - هي حرونة لكنّها ليست حرونة بالمعنى المتعارف.

المثال 5 - هو سقي لكنّه ليس سقيا بالمعنى الظّاهر.

المثال 6 - هم أذلّة لكن ليس الذّلّ المعروف.

كما أنّ الطّباق (أو المقابلة إجمالا) من وجوه البديع التي تؤدّي طريقة الفصل الحجاجيّ على النّحو نفسه. من ذلك قوله تعالى ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾[1] بمعنى أنهم ظاهريًا إيقاظ. ولكنّها ليست يقظة حقيقية. وقد فسّرت على أنها: «حالة تُشبه حال اليقظة (...) فقيل كانت أعينهم مفتوحة»[2].

إنّ الانتباه إلى أنّ الوجوه البلاغيّة من بيان ومعانٍ وبديع أو معظمها على الأقلّ إنّما هي في حقيقة الأمر أسلوب في الوصل أو الفصل الحجاجي، من شأنه أن يجرّنا إلى اعتبار هذه الوجوه ذات بعد تواصليّ تفاعليّ في خطابنا المكتوب منه والشفويّ اليومي منه، وخاصّة الأدبيّ البليغ، فنحن في خطاباتنا هذه جميعا لا يخلو حالنا من أمرين في مواجهة مُخاطبنا هما التأييد أو الاعتراض. أمّا التأييد فتتخذ فيه طريقة في الحجاج هي الوصل وقد جاءت البلاغة العربيّة تعبّر عنه على صعيد البيان والمعاني والبديع بوجوه مثل الاستعارة والمجاز المرسل والتذييل والاعتراض والطّباق والمقابلة وغيرها ممّا لم نذكر.

وأمّا الاعتراض فتتخذ فيه طريقة في الحجاج هي الفصل وقد جسّدته البلاغة العربيّة في وجوه مثل القصر والاحتراس والتتميم والاعتراض والطّباق والمقابلة وغيرها كثير.

معنى هذا أنّ البلاغة العربيّة من خلال وجوهٍ كثيرة فيها كأنّها لم تجعل إلاّ لتكون أداة خطاب وتواصل لا لتكون مجمّدة في قائمات تتناقلها منذ السّكاكي كتب البلاغة قديمها وحديثها وتزيدها جمودا من حيث أرادت لها الحياة كتب البلاغة ذات الصبغة التعليميّة مثل كتابي البلاغة الواضحة وجواهر البلاغة وذلك بتذييلها كلّ باب من أبواب البلاغة أو كلّ وجه من وجوهها بتمارين لا تعدو أن تكون

[1] الكهف، آية 18 .

[2] ابن عاشور، مرجع مذكور، ج 15، ص260.

من قبيل التثبيت للقاعدة وتلقينها فالتعليميّة المتوخّاة في هذه الكتب أقرب إلى أن تكون تعليميّة معياريّة.

خاتمة عامّة

إنّ جميع الوجوه البلاغيّة التي عرضناها والتي اكتفينا بمجرّد الإشارة إليها لضيق المقام خاضعة كما رأينا لمبدإ الأجدى أو الأنفع حجاجيًا من ناحية، ولأسلوب الوصل أو الفصل الحجاجي أو هُما معا من ناحية أخرى. أفلا تكون البلاغة إذن؛ في جوهرها حجاجا كما قال الأستاذ حمّادي صمّود[1]؟ وهذا الحجاج هو على طريقة البلاغة الجديدة ونظريّات الحجاج التقني كامن لا في الباتوس ولا في الإيتوس وإنّما هو قائم في اللّوغوس نفسه، أي الكلام. هذا الجانب الحجاجي الذي تنطوي عليه معظم الوجوه البلاغيّة من بيان ومعانٍ وبديع لو حرّكناه بواسطة مبدإ الأنفع وأسلوب الوصل والفصل وهما كامنان فيها بالقوّة، لأمكن لنا أن نخرج تعليميّة البلاغة العربيّة من تعليميّة معياريّة أو هي في أحسن الحالات وصفيّة إلى تعليميّة تواصليّة تأخذ في الاعتبار مقولات التداوليّة عامّة وهي مَن؟ يخاطب مَن؟ فيمَ وخاصّة لماذا؟ وتأخذ عن البلاغة الجديدة والحجاج خاصّة مبدأ الأنفع حجاجيًا من ناحية، وهو ثاوٍ بعد في مفهومها النّظريّ المجرّد، وأسلوبَ الوصل والفصل الحجاجيّين من ناحية أخرى؛ أي تأخذ عنهما مقولة أهمّ بالنّسبة إلى كلّ بلاغة هي مقولة: كيف؟ أي كيف يحصل الإقناع الذي هو غاية الخطاب؟ إنّه يحصل بالوصل أو الفصل الحجاجي وبتطبيق مبدأ الأنفعيّة في الكلام كما رأينا.

إنّ مقولة كيفَ هذه ليست مقولة جماليّة في مقامنا هذا (وإنْ كانت من الجماليّة بسبيل في ما يتعلّق بالمجاز تحديدا). إنّما هي ههنا مقولة تواصليّة، بل لعلّها تكون أهمّ مقولة من المقولات التي تقوم عليها التعليميّة التواصليّة، فالمقاربة التواصليّة في تعليم اللّغات هدفُها «أن نعرف كيف تُستخدم الجمل لغايات تواصليّة (...) فلكيْ نتعلّم لغة ما علينا ألاّ نقتصر على تكوين الجمل الصّحيحة وفهمها كما لو أنّها وحدات لغويّة معزولة أنتجت عَرَضًا وبلا أيّة غاية بل علينا أن نتعلّم أيضا كيف نستخدم الجُمل بطريقة تتلاءم مع غاياتنا التواصليّة»[2].

[1] حمّادي صمّود، هل تكون البلاغة كلّها حجاجا؟ مجلّة دراسات لسانيّة عدد2، تونس 1997.

[2] *H. G. Winddowson, Approches Communicatives de l'enseignement des langues Paris Hatier, 1981; pp 11-12.*

الحجاج في اللغة

الدكتور أبو بكر العزاوي

1 - مفهوم الحجاج

تتعارض نظرية الحجاج في اللغة مع كثير من النظريات والتصورات الحجاجية الكلاسيكية التي تعد الحجاج منتميا إلى البلاغة الكلاسيكية (أرسطو) أو البلاغة الحديثة (شاييم بيرلمان، أولبريخت تيتيكا، ميشيل مايير...) أو منتميا إلى المنطق الطبيعي (جان بليز غريز...)

إن هذه النظرية التي وضع أسسها اللغوي الفرنسي ديكرو *O.Ducrot* منذ سنة 1973م نظرية لسانية تهتم بالوسائل اللغوية وبإمكانات اللغات الطبيعية التي يتوافر عليها المتكلم، وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة ما، تمكنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية، ثم إنها تنطلق من الفكرة الشائعة التي مؤداها: إننا نتكلم عامة بقصد التأثير.

هذه النظرية تطمح أن تبين أن اللغة تحمل بصفة ذاتية وجوهرية (*Intrinséque*) وظيفة حجاجية، وبعبارة أخرى، هناك مؤشرات عديدة لهذه الوظيفة في بنية الأقوال نفسها.

ولأخذ فكرة واضحة عن مفهوم الحجاج *Argumentation* ينبغي مقارنته بمفهوم البرهنة *Démonstration* أو الاستدلال المنطقي. فالخطاب الطبيعي ليس خطابا برهانيا بالمعنى الدقيق للكلمة، فهو لا يقدم براهين وأدلة منطقية، ولا يقوم على مبادئ الاستنتاج المنطقي[1]. فلفظة الحجاج لا تعني البرهنة على صدق إثبات ما، أو إظهار الطابع الصحيح (*Valide*) لاستدلال ما من وجهة نظر منطقية.

ويمكن التمثيل لكل من البرهنة والحجاج بالمثالين التاليين:

-كل اللغويين علماء

زيد لغوي

إذن زيد عالم

- انخفض ميزان الحرارة

إذن سينزل المطر

يتعلق الأمر في المثال الأول ببرهنة أو بقياس منطقي (*syllogisme*)، أما في المثال الثاني، فإنه لا يعدو أن يكون حجاجا أو استدلالا طبيعيا غير برهاني.

[1] انظر بخصوص التمييز بين الحجاج والبرهنة أعمال ديكرو وجان بليز غريز وبيرلمان وغيرهم.

واستنتاج أن زيدا عالم، في المثال الأول حتمي وضروري لأسباب منطقية، أما استنتاج احتمال نزول المطر في المثال الآخر فهو يقوم على معرفة العالم، وعلى معنى الشطر الأول من الجملة، وهو استنتاج احتمالي.

لقد انبثقت نظرية الحجاج في اللغة من داخل نظرية الأفعال اللغوية التي وضع أسسها أوستين وسورل. وقد قام ديكرو بتطوير أفكار وآراء أوستين بالخصوص، واقترح، في هذا الإطار، إضافة فعلين لغويين هما فعل الاقتضاء وفعل الحجاج. وبما أن نظرية الفعل اللغوي عند أوستين وسورل قد واجهتها صعوبات عديدة (عدم كفاية التصنيفات المقترحة للأفعال اللغوية مثلا)، فقد قام ديكرو بإعادة تعريف مفهوم التكليم أو الإنجاز، مع التشبث دائما بفكرة الطابع العرفي (*conventionnel*) للغة. وهو يعرفه بأنه فعل لغوي موجه إلى إحداث تحويلات ذات طبيعة قانونية؛ أي مجموعة من الحقوق والواجبات. ففعل الحجاج يفرض على المخاطب نمطا معينا من النتائج باعتباره الاتجاه الوحيد الذي يمكن أن يسير فيه الحوار. والقيمة الحجاجية لقول ما هي نوع من الإلزام تعلق بالطريقة التي ينبغي أن يسلكها الخطاب بخصوص تناميه واستمراره[1].

ونشير بهذا الخصوص إلى أن فكرة القيمة القانونية- التي تقدم قولا ما باعتباره له سلطة معينة-مرتبطة، بشكل وثيق جدا، بالفرضية التي ترى أن معنى القول هو وصف لقوليته. ولذلك فإن العلاقات الشرعية القانونية (الحقوق والواجبات) محصورة في المجال الخطابي الذي يتموقع فيه المتكلم والمخاطب.

إن الحجاج هو تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة، وهو يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب، وبعبارة أخرى، يتمثل الحجاج في إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها هو بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي تستنتج منها. إن كون اللغة لها وظيفة حجاجية يعني أن التسلسلات الخطابية محددة، لا بواسطة الوقائع (*les faits*) المعبر عنها داخل الأقوال فقط، ولكنها محددة أيضا، وأساسا، بواسطة بنية هذه الأقوال نفسها، وبواسطة المواد اللغوية التي تم توظيفها وتشغيلها.

ومن هنا وجب التمييز بين الاستدلال *Raisonnement* والحجاج *Argumentation* لأنهما ينتميان إلى نظامين جد مختلفين، نظام ما نسميه عادة بـ"المنطق"، ونظام الخطاب. إن استدلالا ما (القياس الحملي أو الشرطي مثلا) لا يشكل خطابا بالمعنى القوي الذي يعطيه ديكرو لهذا المصطلح.

[1] *Ducrot, Dire et ne pas dire, Hermann, Paris, 1972, p286.*

إن الأقوال التي يتكون منها استدلال ما، مستقلة بعضها عن بعض، بحيث إن كل قول منها يعبر عن قضية ما؛ أي يصف حالة ما، أو وضعا من أوضاع العالم، باعتباره وضعا واقعيا أو متخيلا. ولهذا فإن تسلسل الأقوال في الاستدلال ليس مؤسسا على الأقوال نفسها، ولكنه مؤسس على القضايا المتضمنة فيها؛ أي على ما تقوله أو تفترضه بشأن العالم"[1].

أما الحجاج فهو مؤسس على بنية الأقوال اللغوية، وعلى تسلسلها واشتغالها داخل الخطاب.

وللتوضيح نسوق الأمثلة التالية:

- أنا متعب، إذن أنا بحاجة إلى الراحة
- الجو جميل، لنذهب إلى النزهة
- الساعة تشير إلى الثامنة، لنسرع
- عليك أن تجتهد لتنجح

إذا نظرنا في هذه الجمل، فسنجد أنها تتكون من حجج ونتائج، والحجة يتم تقديمها لتؤدي إلى نتيجة معينة. فالتعب، مثلا، في الجملة الأولى، يستدعي الراحة ويقنع النفس أو الغير بضرورتها. فالتعب دليل وحجة على أن الشخص المعني بالأمر بحاجة إلى أن يرتاح ويستريح، ونقول الشيء نفسه عن الأمثلة الأخرى، فجمال الجو يدعو ويدفع إلى التنزه، ويعتمده المتكلم لإقناع مخاطبه بضرورة الخروج إلى النزهة أو بالذهاب إلى شاطئ البحر أو إلى حديقة عمومية للتجول فيها من أجل الترويح عن النفس والاستمتاع بجمال الطبيعة. فالمتكلم يقدم هذا العنصر باعتباره حجة ودليلا لصالح النتيجة المقصودة.

ونشير إلى أن مفاهيم الحجة والنتيجة كانت، في التصور السابق الذي نجده عند ديكرو، وخاصة في كتابه السلالم الحجاجية عبارة عن أقوال، أما في التصور الذي نجده في أعماله الأخيرة، فإن هذه المفاهيم أعطيت لها دلالة واسعة ومجردة، فالحجة، حسب هذا التصور الجديد، عبارة عن عنصر دلالي يقدمه المتكلم لصالح عنصر دلالي آخر، والحجة قد ترد في هذا الإطار على شكل قول أو فقرة أو نص، أو قد تكون مشهدا طبيعيا أو سلوكا غير لفظي إلى غير ذلك.

والحجة قد تكون ظاهرة أو مضمرة بحسب السياق، والشيء نفسه بالنسبة إلى النتيجة والرابط الحجاجي الذي يربط بينهما. ويمكن أن نبين هذا على الشكل التالي:

- أنا متعب، إذن أنا بحاجة إلى الراحة
- أنا متعب، أنا بحاجة إلى الراحة

(1) ديكرو، السلالم الحجاجية، ص 10.
O. Ducrot, *Les échelles argumentatives*, Minuit, Paris, 1980b, p10.

- أنا متعب
- أنا بحاجة إلى الراحة

فإذا قارنا بين هذه الأقوال، فسنجد أنه تم التصريح بالحجة والرابط والنتيجة في المثال الأول، وتم التصريح بالحجة والنتيجة وأضمر الرابط في المثال الثاني. أما المثال الثالث فلم يصرح فيه إلا بالحجة، والنتيجة مضمرة يتم استنتاجها من السياق، ونجد عكس ذلك في المثال الرابع، حيث ذكرت النتيجة وأضمرت الحجة. وتتسم الحجج اللغوية بعدة سمات. نذكر بعضها على سبيل التمثيل لا الحصر:

أ. **إنها سياقية:** فالعنصر الدلالي الذي يقدمه المتكلم باعتباره يؤدي إلى عنصر دلالي آخر، فإن السياق هو الذي يصيره حجة، وهو الذي يمنحه طبيعته الحجاجية، ثم إن العبارة الواحدة، المتضمنة لقضية واحدة، قد تكون حجة أو نتيجة، أو قد تكون غير ذلك بحسب السياق.

ب. **إنها نسبية:** فلكل حجة قوة حجاجية معينة، فقد يقدم المتكلم حجة ما لصالح نتيجة معينة، ويقدم خصمه حجة مضادة أقوى بكثير منها، وبعبارة أخرى هناك الحجج القوية والحجج الضعيفة والحجج الأوهى والأضعف.

ج. **إنها قابلة للإبطال:** فإن الحجاج اللغوي عموما، نسبي ومرن وتدريجي وسياقي بخلاف البرهان المنطقي والرياضي الذي هو مطلق وحتمي.

والعلاقة التي تربط بين الحجة والنتيجة هي التي تدعى **العلاقة الحجاجية**، وهي تختلف، بشكل جذري عن علاقة الاستلزام أو الاستنتاج المنطقي. ويمكن أن نرمز لها على النحو الآتي:

ح ———— $\sum$ ن

2 - السلم الحجاجي:

السلم الحجاجي هو علاقة ترتيبية للحجج يمكن أن نرمز لها كالتالي:

د
ج
ب
ن= النتيجة

"ب" و"ج" و "د" حجج وأدلة تخدم النتيجة "ن".

فعندما تقوم بين الحجج المنتمية إلى فئة حجاجية ما، علاقة ترتيبية معينة، فإن هذه الحجج تنتمي إذاك إلى السلم الحجاجي نفسه. فالسلم الحجاجي[1] هو فئة حجاجية موجهة. ويتسم السلم الحجاجي بالسمتين الآتيتين:

- كل قول يرد في درجة ما من السلم يكون القول الذي يعلوه دليلا أقوى منه بالنسبة إلى 'ن'
- إذا كان القول 'ب' يؤدي إلى النتيجة 'ن'، فهذا يستلزم أن 'ج' أو 'د' الذي يعلوه درجة يؤدي إليها، والعكس غير صحيح. فإذا أخذنا الأقوال الآتية:

- حصل زيد على الشهادة الثانوية.
- حصل زيد على شهادة الإجازة.
- حصل زيد على شهادة الدكتوراه.

فهذه الجمل تتضمن حججا تنتمي إلى الفئة الحجاجية نفسها، وتنتمي كذلك إلى السلم الحجاجي نفسه، فكلها تؤدي إلى نتيجة مضمرة من قبيل 'كفاءة زيد' أو 'مكانته العلمية'. ولكن القول الأخير هو الذي سيرد في أعلى درجات السلم الحجاجي، وحصول زيد على الدكتوراه هو بالتالي أقوى دليل على مقدرة زيد وعلى مكانته العلمية. ويمكن الترميز لهذا السلم كما يلي:



1.2. - قوانين السلم الحجاجي:

وأهم هذه القوانين ثلاثة:

1.1.2. قانون النفي:

إذا كان قول ما 'أ' مستخدما من قبل متكلم ما ليخدم نتيجة معينة، فإن نفيه (أي ~ أ) سيكون حجة لصالح النتيجة المضادة[2].

(1) المرجع نفسه، ص 18.
(2) المرجع نفسه، ص27.

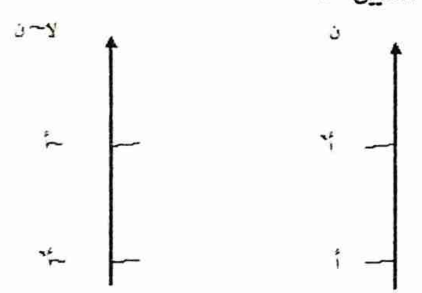
وبعبارة أخرى، فإذا كان 'أ' ينتمي إلى الفئة الحجاجية بواسطة 'ن'، فإن '~ أ' ينتمي إلى الفئة الحجاجية المحددة بواسطة 'لا - ن'. ويمكن أن نمثل لهذا بالمثالين التاليين:

- زيد مجتهد، لقد نجح في الامتحان.
- زيد ليس مجتهدا، إنه لم ينجح في الامتحان.

فإذا قبلنا الحجاج الوارد في المثال الأول، وجب أن نقبل كذلك الحجاج الوارد في المثال الثاني.

2.1.2. قانون القلب:

يرتبط هذا القانون أيضا بالنفي، ويعد تتميما للقانون، ومفاد هذا القانون أن السلم الحجاجي للأقوال المنفية هو عكس سلم الأقوال الإثباتية. وبعبارة أخرى، إذا كان (أ) أقوى من (أ') بالقياس إلى النتيجة 'ن'، فإن (~ أ') هو أقوى من (~ أ..) بالقياس إلى 'لا- ن'. ويمكن التعبير عن هذه الفكرة بصيغة أخرى فنقول: إذا كانت إحدى الحجتين أقوى من الأخرى في التدليل على نتيجة معينة، فإن نقيض الحجة الثانية أقوى من نقيض الحجة الأولى في التدليل على النتيجة المضادة. ويمكن أن نرمز لهذا بواسطة السلمين الحجاجيين التاليين[1]:



ولنوضح هذا بالمثالين التاليين:

-حصل زيد على الماجستير، وحتى الدكتوراه.
-لم يحصل زيد على الدكتوراه، بل لم يحصل على الماجستير.

فحصول زيد على الدكتوراه أقوى دليل على مكانته العلمية من حصوله على الماجستير في حين أن عدم حصوله على الماجستير هو الحجة الأقوى على عدم كفاءته من عدم حصوله على شهادة الدكتوراه. وهذا يفسر لنا أيضا لحن الجملتين التاليتين، أو شذوذهما وغرابتهما على الأقل:

- حصل زيد على الدكتوراه، بل حصل على الماجستير.

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

- لم يحصل زيد على الماجستير، بل لم يحصل على الدكتوراه.

3.1.2. قانون الخفض:

يوضح قانون الخفض *Loi d'abaissement* الفكرة التي ترى أن النفي اللغوي الوصفي يكون مساويا للعبارة 'moins que' فعندما نستعمل جملا من قبيل:

- الجو ليس باردا.
- لم يحضر كثير من الأصدقاء إلى الحفل.

فنحن نستبعد التأويلات التي ترى أن البرد قارس وشديد (المثال الأول) أو أن الأصدقاء كلهم حضروا إلى الحفل (المثال الثاني). وسيؤول القول الأول على النحو التالي:

- إذا لم يكن الجو باردا، فهو دافئ أو حار.

وسيؤول القول الثاني كما يلي:

- لم يحضر إلا القليل منهم إلى الحفل.

وتتجلى صعوبة صياغة هذه الوقائع، في أن الخفض الذي ينتج عن النفي لا يتموقع في السلم الحجاجي، ولا يتموقع أيضا في سلمية تدريجية موضوعية يمكن تعريفها بواسطة معايير فيزيائية. فلا تندرج الأقوال الإثباتية (من نمط الجو بارد) والأقوال المنفية (من نمط الجو ليس باردا) في الفئة الحجاجية نفسها، ولا في السلم الحجاجي نفسه. ومع ذلك فقد اقترح أحد المناطقة المعاصرين صياغة تقريبية لهذا القانون نوردها كما يلي:

- «إذا صدق القول في مراتب معينة من السلم، فإن نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها»[1].

ويرتبط بمفهوم السلم الحجاجي مفهوم آخر هو مفهوم الوجهة أو الاتجاه الحجاجي ويعني هذا المفهوم أنه إذا كان قول ما يمكن من إنشاء فعل حجاجي فإن القيمة الحجاجية لهذا القول يتم تحديدها بواسطة الاتجاه الحجاجي، وهذا الأخير قد يكون صريحا أو مضمرا، فإذا كان القول أو الخطاب معلما؛ أي مشتملا على بعض الروابط والعوامل الحجاجية، فإن هذه الأدوات والروابط تكون متضمنة لمجموعة من الإشارات والتعليمات التي تتعلق بالطريقة التي يتم بها توجيه القول أو الخطاب. أما في حالة كون القول غير معلم، فإن التعليمات المحددة للاتجاه الحجاجي تستنتج إذاك من الألفاظ والمفردات بالإضافة إلى السياق التداولي والخطاب العام.

---

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، البيضاء، 1987، ص105.

3. الروابط والعوامل الحجاجية:

لما كانت للغة وظيفة حجاجية، وكانت التسلسلات الخطابية محددة بواسطة بنية الأقوال اللغوية وبواسطة العناصر والمواد التي تم تشغيلها، فقد اشتملت اللغات الطبيعية على مؤشرات لغوية خاصة بالحجاج. فاللغة العربية، مثلا، تشتمل على عدد كبير من الروابط والعوامل الحجاجية التي لا يمكن تعريفها إلا بالإحالة على قيمتها الحجاجية. نذكر من هذه الذوات: لكن، بل، إذن، حتى، لاسيما، إذ، لأن، بما أن، مع ذلك، ربما، تقريبا، إنما، ما...إلا...

إن هذه الأدوات التي دفعت ديكرو وأنسكومبر إلى رفض نموذج شارل موريس والدفاع عن فرضية التداوليات المدمجة. وترتبط القيمة التداولية الحجاجية لقول ما بالنتيجة التي يمكن أن يؤدي إليها؛ أي بتتمته الممكنة والمحتملة، ولا ترتبط بتاتا بالمعلومات التي يتضمنها.

لقد اقترح ديكرو وصفا حجاجيا جديدا لهذه الروابط والأدوات باعتباره بديلا للوصف التقليدي. فإذا كان هذا الأخير يصف الأداة بأنها تشير إلى أن 'ب' يستلزم ٢ فقط، ويصفها تشير إلى التعارض القائم بين القضايا التي تربط بينها، فإن الوصف الحجاجي لهذين الرابطين هو كالتالي: يسلم المخاطب بـ'ب'، وبالإحالة على استلزام 'ب' لـ ٢، فإن عليه أن يقبل ٢، وبالنسبة إلى 'لكن' تميل إلى أن تستنتج من ٢ نتيجة ما، لا ينبغي القيام بذلك، لأن 'ب'، وهي صحيحة مثل ٢، تقترح النتيجة المضادة. أما بالنسبة إلى 'حتى' فليس دورها منحصرا في أن تضيف إلى المعلومة (جاء زيد) في القول (حتى زيد جاء) معلومة أخرى (مجيء زيد غير متوقع)، بل إن دور هذا الرابط يتمثل في إدراج حجة جديدة، أقوى من الحجة المذكورة قبله، والحجتان تخدمان نتيجة واحدة، لكن بدرجات متفاوتة من حيث القوة الحجاجية[1].

وينبغي أن نميز بين صنفين من المؤشرات والأدوات الحجاجية: الروابط الحجاجية والعوامل الحجاجية؛ فالروابط تربط بين قولين، أو بين حجتين على الأصح (أو أكثر)، وتسند لكل قول دورا محددا داخل الاستراتيجية الحجاجية العامة. ويمكن التمثيل للروابط بالذوات التالية: بل، لكن، حتى، لا سيما، إذن، لأن، بما أن، إذ...

أما العوامل الحجاجية فهي لا تربط بين متغيرات حجاجية؛ أي بين حجة ونتيجة أو بين مجموعة حجج)، ولكنها تقوم بحصر وتقييد الإمكانات الحجاجية التي تكون لقول ما وتضم مقولة العوامل أدوات من قبيل: ربما، تقريبا، كاد، قليلا، كثيرا ، ما...إلا، وجل أدوات القصر.

---

(1) ديكرو، السلالم الحجاجية، ص 16-17.

وقد أدرج ديكرو مفهوم العامل الحجاجي، لأول مرة في مقاله المعنون "*Notes sur L'argumentation et L'acte d'argumenter*" المنشور سنة *1982*م، ثم فصل فيه القول بعد ذلك في مقاله المنشور سنة *1983*م، والذي يحمل عنوان *Opérateurs argumentatifs et visée argumentative*:

ولنوضح مفهوم العامل الحجاجي ندرس المثالين الآتيين:

- الساعة تشير إلى الثامنة.
-؟ لا تشير الساعة إلا إلى الثامنة.

فعندما أدخلنا على المثال الأول أداة القصر لا ....إلا، وهي عامل حجاجي، لم ينتج عن ذلك أي اختلاف بين المثالين بخصوص القيمة الإخبارية أو المحتوى الإعلامي، ولكن الذي تأثر بهذا التعديل هو القيمة الحجاجية للقول؛ أي الإمكانات الحجاجية التي يتيحها. فإذا أخذنا القولين الآتيين:

- الساعة تشير إلى الثامنة، أسرع.
- ؟ لا تشير الساعة إلا إلى الثامنة، أسرع.

فسنلاحظ أن القول الأول سليم ومقبول تماما أما القول الثاني فيبدو غريبا، ويتطلب سياقا خاصا وأكثر تعقيدا حتى نستطيع تأويله. وبعبارة أخرى، فهو يتطلب مسارا تأويليا مختلفا.

وإذا عدنا إلى المثال السابق (الساعة تشير إلى الثامنة)، فسنجد أن له إمكانات حجاجية كثيرة. فقد يخدم هذا القول نتائج من قبيل: الدعوة إلى الإسراع، التأخر والاستبطاء، هناك متسع من الوقت، موعد الأخبار... وبعبارة أخرى، فهو يخدم نتيجة من قبيل: 'أسرع'، كما يخدم النتيجة المضادة لها: 'لا تسرع'، لكن عندما أدخلنا عليه العامل الحجاجي: 'لا ...إلا'، فإن إمكاناته الحجاجية تقلصت، وأصبح الاستنتاج العادي والممكن هو:

- 'لا تشير الساعة إلا إلى الثامنة، لا داعي للإسراع'.

أما الرابط الحجاجي (حروف العطف، الظروف...) فهو يربط بين وحدتين دلاليتين (أو أكثر)، في إطار استراتيجية حجاجية واحدة، وهذا في إطار الصيغة الجديدة للنظرية الحجاجية، أما في التصور السابق، فقد كنا نقول إنه يربط بين قولين (أو أكثر)، وقد تم التخلي عن هذا التصور لأن ظاهرة الربط جد معقدة، ولأن الربط بين الأقوال ليس إلا حالة خاصة، فقد يربط الرابط بين قولين وقد يربط بين عناصر غير متجانسة، كأن يربط مثلا بين قول وقولية، أو بين قول وسلوك غير كلامي، إلى غير ذلك من الحالات الممكنة.

فإذا أخذنا المثال التالي:

- زيد مجتهد، إذن سينجح في الامتحان

فسنجد أنه يشتمل على حجة هي (زيد مجتهد) ونتيجة مستنتجة منها (سينجح)، وهناك الرابط (إذن) الذي يربط بينهما.

ونميز بين أنماط عديدة من الروابط:

- الروابط المدرجة للحجج (حتى، بل، لكن، مع ذلك، لأن...) والروابط المدرجة للنتائج (إذن، لهذا، وبالتالي...).
- الروابط التي تدرج حججا قوية (حتى، بل، لكن، لاسيما...) والروابط التي تدرج حججا ضعيفة.
- روابط التعارض الحجاجي (بل، لكن، مع ذلك...)، وروابط التساوق الحجاجي (حتى، لاسيما).

4 - المبادئ الحجاجية:

وجود الروابط والعوامل الحجاجية لا يكفي لضمان سلامة العملية الحجاجية، ولا يكفي أيضا لقيام العلاقة الحجاجية، بل لابد من ضامن يضمن الربط بين الحجة والنتيجة، هذا الضامن هو ما يعرف بالمبادئ الحجاجية، وهي تقابل مسلمات الاستنتاج المنطقي في المنطق الصوري أو الرياضي. هذه المبادئ هي قواعد عامة تجعل حجاجا خاصا ما ممكنا، ولها خصائص عديدة، نذكر منها ما يلي[1]:

1. إنها مجموعة من المعتقدات والأفكار المشتركة بين الأفراد داخل مجموعة بشرية معينة؛
2. العمومية: فهي تصلح لعدد كبير من السياقات المختلة والمتنوعة؛
3. التدرجية (*la gradualite*): إنها تقيم علاقة بين محمولين تدريجيين أو بين سلمين حجاجيين (العمل- النجاح) مثلا.
4. النسبية: فإلى جانب السياقات التي يتم فيها تشغيل مبدأ حجاجي ما، هناك إمكان إبطاله ورفض تطبيقه باعتباره غير وارد وغير ملائم للسياق المقصود، أو يتم إبطاله باعتماد مبدأ حجاجي آخر مناقض له. فالعمل يؤدي إلى النجاح ولكنه قد يؤدي إلى الفشل في سياق آخر إذا زاد عن الحد المطلوب وإذا نظر إليه على أنه تعب وإرهاق وإهدار للطاقة. وإذا نظرنا في المثالين التاليين:

- أنا متعب، إذن أنا بحاجة إلى الراحة
- سينجح زيد لأنه مجتهد

فسنقول إن المبدأ الحجاجي الموظف في الجملة الأولى هو:

- بقدر تعب الإنسان، تكون حاجته إلى الراحة

[1] أنظر مقالي ديكرو، العوامل الحجاجية والقصد الحجاجي، والحجاج والمبادئ الحجاجية.

ويمكن أن يصاغ هذا المبدأ صياغة تعبيرية أخرى:

- كلما كان الإنسان متعبا، كان بحاجة إلى الراحة
- يكون الإنسان بحاجة إلى الراحة بمقدار ما يكون متعبا.

ونشير إلى أن اللغوي السويسري ألان براندوني صاغ هذه المبادئ صياغة استلزامية على الشكل التالي: إذا أ، فإن ب[1]، لكن ديكرو انتقد هذه الصياغة، واقترح صياغة أخرى ذات طابع تجريدي، وذلك باعتماد قيمتي زائد(+) وناقص (−)، بحيث عبر عنها بهذا الشكل:

Il fait beau, la promenade est agreable (≠)

ونترجمها على النحو التالي:

- بقدر ما يكون الجو جميلا، تكون النزهة محبذة.

ويشتمل المثال الآخر على مبدإ حجاجي من قبيل: (الاجتهاد يؤدي إلى النجاح) أو(تكون فرص نجاح الإنسان بقدر عمله واجتهاده).

فالمبادئ الحجاجية إذن، هي مجموعة من المسلمات والأفكار والمعتقدات المشتركة بين أفراد مجموعة لغوية معينة، والكل يسلم بصدقها وصحتها، فالكل يعتقد أن العمل يؤدي إلى النجاح، وأن التعب يستدعي الراحة، وأن الصدق والكرم والشجاعة كما القيم النبيلة والمحببة لدى الجميع، والتي تجعل المتصف بها في أعلى المراتب الاجتماعية، والكل يقبل أيضا أن انخفاض ميزان الحرارة يجعل سقوط المطر محتملا. وبعض هذه المبادئ يرتبط بمجال القيم والأخلاق، وبعضها الآخر يرتبط بالطبيعة ومعرفة العالم.

وإذا كانت المبادئ الحجاجية ترتبط بالإيديولوجيات الجماعية، فإنه من الممكن أن ينطلق استدلالان من المقدمات نفسها، وأن يعتمدا الروابط والعوامل نفسها، ومع ذلك يصلان إلى نتائج مختلفة، بل متضادة. ولن يفسر هذا إلا باعتماد مبادئ حجاجية تنتمي إلى إيديولوجيات متعارضة. لكن إلى جانب هذه المبادئ المحلية (*topoi locaux*) المرتبطة بإيديولوجيات الأفراد داخل المجموعة البشرية الواحدة، هناك مبادئ أخرى أعم، وهي مشتركة بين جميع أفراد المجموعة اللغوية، ومؤشر لها داخل اللغة.

(1) *A.Berrendonner, Connecteurs pragmatique et anaphore, cahier de ling. Française, Paris, 1967, p5.*

5 - نحو دلاليات حجاجية

1.5- الحجاج والنظريات الدلالية

تتعارض نظرية الحجاج في اللغة مع بعض النظريات أو الاتجاهات السائدة في الدلالة من أهمها:

أ- التيار الوصفي (*Descriptivisme*)

يذهب متبنو هذا الاتجاه أو هذا الموقف إلى أن كل قول إثباتي هو تمثيل ووصف للواقع، وغالبا ما يستعملون مصطلحات ومفاهيم ذات أساس صدقي (*Vériconditionnel*)، وتتمثل الفرضية الأساسية لهؤلاء الوصفيين من أمثال دجيش *P. T. Geach*، في اعتبار المعنى الوصفي (التمثيلي، الصدقي...) معنى أولا، واعتبار المعنى الإنجازي والتكليمي معنى ثانويا وهامشيا.

وتتمثل الصورة القصوى لهذا التصور فيما يعرف بـ"الدلالة المنطقية" أو "الدلالة الصورية"، التي ترى أن دلاليات اللغة الطبيعية ينبغي أن تتضمن مفهوم "الصدق" "*Vérité*". ومن رواد هذا الاتجاه نذكر ألفرد تارسكي *A. Tarski* ولويس *D. Lewis* ونجد هذا التصور أيضا في كثير من النظريات اللغوية: اللسانيات الديكارتية، ونحو بورويال، وفلسفة اللغة العادية (وخاصة أعمال سورل)، والفرضية الإنجازية...

ب- التيار اللاوصفي (*L'ascriptivisme*)

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن عددا كبيرا من الأقوال الإثباتية الإخبارية ليست إثباتات حقيقية، وأنها تمكن من إنجاز أفعال لغوية. ويمكن أن نورد من هذه الأقوال ما يلي:

- زيد إنسان طيب.
- هذا الفندق ممتاز.
- هذا الفعل إرادي.

فهذه النظرية تعتبر أن صفات من قبيل: "طيب"، "ممتاز"، "جميل"، "إرادي"... لا تتضمن أي خاصية، إنما هي ألفاظ تصلح أساسا لتحقيق وإنجاز أفعال لغوية. وهكذا فإن التلفظ بالعبارة: "زيد إنسان طيب" معناه إنجاز فعل التزكية بخصوص زيد[1].

ولإعادة صياغة الموقف اللاوصفي داخل النظرية الحجاجية، نقول إن التلفظ بالمثال (زيد إنسان طيب) معناه تقديم حجة لصالح نتيجة معينة من قبيل: "هو الشخص المناسب" أو "يمكن اتخاذه صديقا" أو "ينبغي اختياره"... إلى غير ذلك من النتائج الممكنة، والدليل على ذلك هو أننا ونحن

(1) *O. Ducrot, "Quand le langage ordinaire se donne comme langage scientifique", in P. Ouellet (ed), Les discours du Savoir, 1986, p 127.*

عاجزون عن تحديد الطيوبة وتعيين طبيعتها وخصائصها وما الذي نقصده بهذه الكلمة -نعرف جيدا كيف نستعمل عبارات من هذا القبيل، ونعرف بالتالي النتائج التي يمكن أن تؤدي إليها، والنتائج التي لا تنسجم معها. وبعبارة أخرى، يمكن أن نقول:

- زيد إنسان طيب، يمكن أن نتخذه صديقا
- زيد إنسان طيب، يمكن الاعتماد عليه

ولا يمكن أن نقول:

* زيد إنسان طيب، لا يمكن اتخاذه صديقا.

ويذهب ديكرو إلى أن ثلاثة أرباع كلمات اللغة العادية لها هذا الوضع: لا نعرف بتاتا معناها ودلالتها، ولكننا نستعملها بشكل جيد، ونعرف وجهتها الحجاجية.

ونشير إلى أن التصور الذي نجده عند أوستين للغة قريب من الموقف اللاوصفي، وخاصة عندما يتحدث عن الخداع الوصفي (*L'illusion descriptive*).

ج- الحجاجية الضعيفة

نجد هذا التصور عند بعض اللسانيين من أمثال **جيل فوكونيي** *G. Fauconnier* **وهنين نولكه** *H. Nolke* وب. دوكورنوليي *B. de Cornulier* **وروبير مارتان** *R. Martin* وغيرهم. ويتعلق الأمر هنا بمعالجة لسانية للحجاج مثلما هو الشأن عند أصحاب الحجاجية القوية (ديكرو، أنكسومبر، ...). لكن هؤلاء اللغويين يرفضون إدراج الحجاج ضمن ميكانيزمات اللغة ويرفضون اعتباره من الأوليات اللغوية والدلالية، فجيل فوكونيي مثلا، يرفض اعتبار مفهوم السلم الحجاجي الذي اقترحه ديكرو من العناصر الأولية (*un primitif*) في النظرية الدلالية، وبالنسبة إليه، لا مجال لاستدعاء هذا المفهوم لتفسير التوزيعات الدلالية والنحوية لعدد كبير من الظواهر اللغوية مثل التسوير والاستقطاب (*polarité*) وغيرهما. ونجد الموقف نفسه عند لغوي آخر هو **روبير مارتان الذي يقلل** من دور المؤشرات الحجاجية مفترضا أنها ليست إلا رموزا وعلامات للحجج.

2.5. المعنى الحجاجي والمعنى الإخباري

قبل التمييز بين هذين النمطين من المعنى، نشير إلى أن اللغويين قد خصصوا بحوثا ودراسات عديدة للمعنى، وحاولوا تحديد طبيعته ومجاله، وطرحوا أسئلة عديدة في هذا السياق من قبيل: **ما هو**

المعنى؟ وما هي طبيعته؟ وما مجاله؟ وهل هناك نمط واحد من المعنى أم هناك أنماط عديدة؟ وما خصائص كل نمط؟

وكان أن توصلوا إلى التمييز بين أنماط عديدة من المعنى الظاهر، نذكر منها **المعنى الحرفي، والمعنى البنيوي، والمعنى المعجمي، والمحتوى القضوي، والمحتوى الإخباري الإعلامي... وأنماط** من المعنى الضمني مثل: **الاقتضاء، والاستلزام الدلالي، والتضمين، والاستلزام الحواري، والقيمة الحجاجية أو المعنى الحجاجي**...

وإذا كان العديد من اللغويين والفلاسفة والمناطقة منذ **أفلاطون** وحتى النماذج اللسانية المعاصرة يعتبرون أن **وظيفة اللغة الأساسية هي الإخبار ووصف العالم**، وكانت اللغة بالنسبة إليهم مجرد شفرة أو نظام من الرموز، وكانوا يرون أن الجانب الإخباري الوصفي من المعنى هو الأساسي وأن المعاني الأخرى ثانوية وهامشية، فقد كانت هناك محاولات، منذ القديم تسعى، للتقليل من أهمية المكون الإخباري في المعنى، وتحاول أن تبين أن جزءا يسيرا جدا من أقوال وجمل اللغات الطبيعية له طبيعة وصفية تمثيلية.

والنظرية الحجاجية تندرج، بالطبع، ضمن هذه المحاولات، أو ضمن ما يمكن تسميته بـ"**الدلاليات غير الإعلامية أو غير الإخبارية**" *La sémantique non informationnelle* التي تعتبر المحتوى الإخباري أو المضمون الوقائعي (*factuel*) ثانويا بالقياس إلى المكونات الدلالية الأخرى. وهذا التيار له أصول قديمة في تاريخ اللسانيات. ويمكن أن نذكر من بين ممثليه: البلاغة العربية القديمة (الخبر والإنشاء)، اللسانيات الديكارتية، والأنحاء التقليدية الأوروبية (*modus/dictum*)، وفلسفة اللغة عند **أوستين**، ونظرية الأفعال الكلامية...

وإذا كانت النظرية الحجاجية تعتبر المكونات والظواهر الحجاجية أساسية وجوهرية، فإن هذا يستلزم أنها تنظر إلى القيمة الإخبارية للقول (أي ما يقوله عن العالم) باعتبارها مكونا ثانويا، بل تابعا للمكون الحجاجي الدلالي.

ولبيان العلاقة القائمة بين المحتوى الإخباري للقول وقيمته الحجاجية، وبيان أهمية المعنى الحجاجي، نورد المثال التالي[1]:

- قرأ زيد بعض كتب ابن رشد
- لم يقرأ عمرو كل كتب ابن رشد

(1) ديكرو، السلالم الحجاجية، ص 7-10.

وإذا كنا نود الحصول على معلومة بخصوص مؤلف من مؤلفات ابن رشد وأجرينا اختبارا على بعض الأشخاص، فإلى أي شخص ينبغي أن نتوجه؟ هل نتوجه إلى زيد أم إلى عمرو؟ وأيهما القادر على إفادتنا بشكل أكبر؟ إن الجواب الذي يتبادر إلى الذهن منطقيا، وبدون أي تردد، وانطلاقا من المحتوى الإخباري للأقوال، يتمثل في التوجه إلى عمرو، فالشخص الذي نقول عنه إنه لم يقرأ كل كتب ابن رشد، لابد وأنه قد قرأ مجموعة كبيرة منها. أما الشخص الذي قلنا: إنه قرأ بعض كتب ابن رشد، فلا يمكن أن يكون قد قرأ الكثير منها. ويبدو أن هذا يفند، شكليا، ما تدعو إليه النظرية الحجاجية وتحاول البرهنة عليه، فالبنسبة إلى متبني هذه النظرية، فإن الاختيار ينبغي أن يقع على زيد لا على عمرو. وإذا درسنا المثالين السابقين حجاجيا، فسنجد أن المثال الأول موجه نحو نتيجة إيجابية من نمط (زيد يعرف ابن رشد)، أما المثال الثاني فهو موجه نحو نتيجة سلبية من قبيل: (زيد لا يعرف جيدا ابن رشد).

وفي معرض الجواب عن السؤال: لماذا كان الاختيار يقع على عمرو؟ أو في معرض الرد على هذا الاعتراض والانتقاد الموجه إلى النظرية، يقدم ديكرو أحد الأجوبة الممكنة فيقول: **إنه لا ينبغي الخلط بين المعنى الحرفي للقول وقيمته القولية في مقام معين**[1]. فإذا تلفظنا بالمثال الثاني (لم يقرأ عمرو كل كتب ابن رشد)، فنحن نفهم السامع أن عمرا قد قرأ مجموعة مهمة من كتب ابن رشد، ولكن ليس انطلاقا مما يقوله القول بنفسه. وإذا كان عمرو قد قرأ كتابا واحدا، أو لم يقرأ أي كتاب من كتب ابن رشد، فإنه يمكن أن نقول عنه إذاك: "لم يقرأ عمرو كل كتب ابن رشد". ومعلوم أن الجمل المشتملة على نفي وسور كلي تكون ملتبسة، وتحتمل عدة تأويلات. فالمثال السابق يحتمل تأويلين متساويين على الأقل هما:

- لم يقرأ عمرو أي كتاب من كتب ابن رشد
- قرأ عمرو بعض كتب ابن رشد

باعتبار أن السور قد يكون داخل حيز النفي أو يكون خارجه. إذن؛ فهذا المثال لا يقول أي شيء، أي انطلاقا من معناه الحرفي، ولا يقدم أي دليل على أن عمرا قارئ لكتب ابن رشد. ولهذا فإن اللساني المقتدر الذكي سيختار زيدا الذي يؤكد المثال الأول أنه قرأ كتابين على الأقل، مع عدم استبعاد أن يكون قد قرأ الكثير من كتب ابن رشد، أو ربما قرأها كلها.

(1) المرجع نفسه، ص 7-10.

ومع ذلك فإن ديكرو لا يتبنى هذا الجواب؛ لأنه يقوم على التمييز بين معنى القول والقيمة القولية؛ أي بين الدلالة والتداول، فنظرية الحجاج في اللغة ترفض هذا التمييز، وترى أن معنى القول لا يمكن وصفه بتاتا في استقلال عن المقام والوظيفة القولية، وبعبارة أخرى، فالتداول أو المقام مؤشر له في كل أجزاء المعنى.

لقد قلنا إن المثال الأول موجه نحو نتيجة إيجابية، وإن المثال الثاني يخدم نتيجة سلبية، ولنوضح ذلك سنتبع كل قول من القولين السابقين بنتيجة ممكنة محتملة على الشكل التالي:

- قرأ زيد بعض كتب ابن رشد، فهو قادر إذن على إفادتك
- قرأ زيد بعض كتب ابن رشد، وسيمدك بالمعلومة المطلوبة

فنحن نلاحظ أن هذا المثال متلو بنتائج إيجابية، ومن هنا كان القولان السابقان سليمان، ولو أننا أتبعناه بنتيجة سلبية، لكانت النتيجة لاحنة أو شاذة:

* قرأ زيد بعض كتب ابن رشد، إذن هو غير قادر على إفادتك.
* قرأ زيد بعض كتب ابن رشد، لن يستطيع إذن إمدادك بالمعلومة المطلوبة.

ونفعل الشيء نفسه بالنسبة إلى المثال الثاني، فإذا أتبعناه بنتيجة سلبية، كان القول سليما وطبيعيا، كما يظهر لنا من خلال المثالين التاليين:

- لم يقرأ عمرو كل كتب ابن رشد، فهو غير قادر على إفادتك
- لم يقرأ عمرو كل كتب ابن رشد، إذن لن يستطيع إمدادك بالمعلومة المطلوبة

أما إذا أتبعناه بنتيجة إيجابية، كان النتاج غير سليم وغير مقبول:

* لم يقرأ عمرو كل كتب ابن رشد، إذن هو قادر على إفادتك
* لم يقرأ عمرو كل كتب ابن رشد، إذن يستطيع إمدادك بالمعلومة المطلوبة.

نستنتج من هذا أن تسلسل الأقوال والجمل في الخطاب لا يعتمد المعنى الإخباري أو المحتوى الإعلامي، وإنما يعتمد، بالأساس، المعنى الحجاجي أو القيمة الحجاجية للقول.

وقد لاحظنا كذلك، التعارض القائم، في الأمثلة السابقة، بين المعنى الحجاجي والمعنى الإخباري، وهذا يبين أن المكون الحجاجي أساسي في المعنى، وأن المكون الإخباري ثانوي وهامشي.

فالاختبار السابق الذي أجري على الأشخاص، والذي نجم عنه وقوع الاختيار على عمرو، كان مرتكزا على المعلومات والأخبار التي تتضمنها الأقوال في استقلال عن أي خطاب. أما ما تدرسه

نظرية الحجاج في اللغة فهو اشتغال الأقوال داخل خطاب ما؛ أي هو تسلسل الأقوال وتواليها داخل الخطاب بصورة استنتاجية، وبعبارة أخرى إنها تدرس **منطق الخطاب**[1].

ويمكن أن نأخذ أمثلة أخرى:

- السماء صافية.
- البرد قارس.
- الجو جميل.

فعندما يتلفظ متكلم ما بالجملة الأولى (السماء صافية) مثلا، فهل هو يخبر السامع بشيء، أي هل ينقل إليه خبرا جديدا لا يعلمه، إننا نعتقد أن المتكلم والسامع وغيرهما من الأشخاص يعلمون هذا، فالكل قد أدرك هذا، والكل لاحظ أن السماء صافية، والقول الأول إذا استعمل في خطاب ما؛ أي وظف من قبل متكلم ما في سياق معين، فإنه يفقد طبيعته الإخبارية وإن ظل محتفظا بمحتواه الإعلامي أو القضوي، هذا المحتوى الذي تكون له إذاك وظيفة ثانوية. لكن المكون الدلالي الأساسي في القول والذي سيوجهه وجهة معينة؛ أي يحدد نمط النتيجة الممكنة، أو نمط القول الذي يمكن أن يتلوه، هو المعنى الحجاجي، وهو الذي سيسمح لنا بإنتاج المتواليات التالية:

- السماء صافية، لنخرج إلى النزهة.
- السماء صافية، لنتجول قليلا.

فالمتكلم عندما يتلفظ بالمثال الأول، فإنه سيقدمه باعتباره حجة لصالح نتيجة ممكنة من قبيل: 'النزهة محببة'، أو 'الذهاب إلى الحديقة أو إلى شاطئ البحر' أو غير ذلك.

والشيء نفسه يمكن أن يقال بخصوص المثالين الآخرين. وهذا كله يبين أن المعنى الحجاجي مكون أساسي، وأنه هو الذي يحكم اشتغال الأقوال داخل الخطاب.

وسنحاول الآن أن ندرس أنماطا من العلاقات الموجودة بين المعنى الحجاجي والمعنى الإخباري[2].

1- هناك أقوال لا يمكن أن نستنتج قيمتها الحجاجية انطلاقا من محتواها الإخباري. لنفرض أن 'ق' قضية لها طابع إثباتي، و'ح' الحدث أو الواقعة الموصوفة داخل 'ق'. إن التأليف بين 'ق' و'ربما' (أي 'ربما ق') يسمح، من وجهة نظر إخبارية إعلامية، بالإمكانيتين: 'ح' و'لا-ح'. ويمكن أن نبين هذا

(1) ديكرو، السلالم الحجاجية، ص 7-10.

(2) انظر بهذا الخصوص أعمال جان كلود انسكومبر وديكرو.

على الشكل التالي:

'ق' = 'ح'.

'ربما ق' = 'ح' أو 'لا-ح'.

والفرق بينهما أن 'ق' قضية تتضمن واقعة أو حدثا واقعا بالفعل، في حين أن 'ربما ق' قضية تتضمن واقعة قد تحصل أو لا تحصل.

ويمكن أن نوضح هذا انطلاقا من الحوار التالي:

1- لدي مشكل، ربما حضر زيد للعشاء هذا المساء

2- إذا حضر، سنضيف صحنا، وإذا لم يحضر فليس هناك اي مشكل

فإذا اعتمدنا المحتوى الإخباري للقول، فهناك احتمالان واردان: حضور زيد أو عدم حضوره، ولكن في الواقع، فإن النتائج الممكنة الوحيدة، التي يمكن أن نستنتجها من 'ربما+ق' هي المتعلقة بتحقق 'ح' وليس بتحقق أو بحصول 'لا-ح':

- ضع صحنا إضافيا على المائدة، ربما حضر زيد لتناول العشاء معنا هذا المساء

* لا تضع صحنا إضافيا على المائدة، ربما حضر زيد لتناول العشاء معنا هذا المساء

فإذا كان المثالان السابقان يتضمنان المحتوى الإخباري نفسه (ح أو لا-ح)، فإنهما مختلفان من الناحية الحجاجية، ولهذا كان القول الأول سليما وكان الثاني لاحنا أو غير سليم.

فمن الناحية الإخبارية، نجد أن الجملة السابقة تحتمل النتيجتين معا، ولكنها من الناحية الحجاجية لا تقبل إلا نمطا واحدا من النتائج؛ أي لا تقبل إلا النتيجة التي تسير في اتجاه تحقق الحدث أو الواقعة، فـ'ربما حصل ح' تنسجم مع 'حصل ح'، ولهما الوجهة الحجاجية نفسها.

2- هناك أقوال ليس لها قيمة إخبارية وصفية، ومع ذلك لها قيمة حجاجية. ومن هذا النمط الأقوال الاستفهامية التي هي من قبيل 'هل ق؟'، وبعبارة أخرى، عندما يكون الاستفهام حقيقيا، فإن القول الاستفهامي لا تكون له أي قيمة إخبارية (*Valeur informative*)؛ لأن المتكلم يسأل: هل حصل 'ق' أم لم يحصل؟ ولا علم له بأي شيء، لكن هذا القول له **قيمة حجاجية**، فهو، يسلك سلوك القول المنفي (لا-ق)، وتكون له الوجهة الحجاجية نفسها التي له. ولنأخذ المثال التالي:

- هل أنت حزين؟

فالمتكلم يسأل المخاطب عما إذا كان حزينا أم لا، وسيكون الجواب بنعم أو لا، ويتعلق الأمر هنا بقول إنجازي لا يصف واقعا خارجيا، ولا يحتمل الصدق أو الكذب، وليس له محتوى إخباريا، ولكن هذا النمط من الاستفهام، قد يستلزم، في بعض السياقات، تأويل القول السابق،

انطلاقا من قيمته الحجاجية، على أنه يتجه وجهة القول المنفي، فيكون إذاك مرادفا لجمل من قبيل:

- لست حزينا.
- لا ينبغي أن تكون حزينا

ويمكن أن نوضح هذا بشكل جيد بواسطة التسلسلات التالية:

- لديك مشاكل، لكن لست حزينا
- لديك مشاكل، لكن هل أنت حزين؟

* لديك مشاكل، لكن هل أنت مسرور؟

ويمكن أن نقول إن المثال الثاني مرادف للمثال الأول، وأن لهما وجهة حجاجية واحدة، وأنهما يخدمان نتيجة من قبيل: "لا يمكن أن تكون حزينا"، أو "لا ينبغي أن تكون كذلك".

3- هناك أقوال لها قيمة حجاجية هي في الواقع عكس قيمتها الإخبارية؛ أي أن بينهما علاقة تناقض أو تعارض.

ويتعلق الأمر هنا بالأقوال المشتملة على بعض العوامل الحجاجية *opérateurs argumentatifs* من قبيل: كاد، تقريبا، ما.. إلا، لا.. إلا، ما... إلا، لا.. إلا، أو بعض الأفعال مثل: أوشك، قرب، إلى غير ذلك. لندرس الأمثلة التالية:

- لن ينتظر الضيوف كثيرا، فقد انتهيت تقريبا
- لن ينتظر الضيوف كثيرا، فقد أوشكت على الانتهاء
- لابد أن ينتظر الضيوف، فأنا لم أنته إلا الآن.

فالمتوقع هو أن نحصل على نتائج مناقضة لهذه النتائج، بما أن العبارة "انتهيت تقريبا" تستلزم دلاليا "أنا لم أنته بعد"، في حين أن العبارة "لم أنته إلا الآن" تستلزم "أنني قد انتهيت"، وهو ما يمكن توضيحه على الشكل التالي:

تقريبا + ق ← لا-ق

لم... إلا + ق ← ق

وكان ينبغي أن تكون الأمثلة السابقة مرادفة للمثالين التاليين، أو أن تكون موجهة لخدمة نتائج مماثلة لنتائجها:

- **لن ينتظر الضيوف كثيرا، فقد انتهيت**
- **لابد أن ينتظر الضيوف، فأنا لم أنته بعد**

فهناك تعارض إذن، بين المحتوى الإخباري والقيمة الحجاجية، فالمثال الأول يستلزم، من الناحية الدلالية والإخبارية، أنني لم أنته بعد، ومع ذلك فهو يخدم نتيجة إيجابية من قبيل "لن ينتظر الضيوف كثيرا"، أو "لن أتأخر عليهم كثيرا"، أما المثال الثالث فهو يستلزم، دلاليا وإخباريا، أنني قد انتهيت، ومع ذلك، فهو موجه لخدمة نتيجة سلبية من نمط: "لابد أن ينتظر الضيوف" أو "ربما تأخرت عليهم". وهذا هو ما يفسر لحن الجملتين التاليتين:

* لن ينتظر الضيوف كثيرا، فأنا لم أنته إلا الآن.
* لابد أن ينتظر الضيوف، فقد انتهيت تقريبا.

هناك تناسب دلالي بين القضية الواردة في الجزء الأول من المثال والقضية الواردة في جزئه الثاني، فالعبارة "لم أنته إلا الآن" تستلزم أنني قد انتهيت، وهذا بدوره يستلزم أن الضيوف لن ينتظروا كثيرا. والشيء نفسه نجده في المثال الآخر، فالعبارة "انتهيت تقريبا" تستلزم دلاليا أنني لم أنته بعد، وهذا يستلزم انتظار الضيوف.

وبالرغم من هذا التناسب الدلالي، وبالرغم كذلك من الانسجام الإخباري الإعلامي، فالجملتان السابقتان لاحنتان حجاجيا وتداوليا وخطابيا، وبعبارة أخرى، ليس هناك تناسب بين الحجة والنتيجة المقصودة. فالقول المشتمل على عامل حجاجي من قبيل: "تقريبا" أو "أوشك على..." أو "كاد.." يسلك، من الناحية الحجاجية، سلوك القول المثبت، وتكون له الوجهة الحجاجية نفسها التي له:

- انتهيت ———] لن ينتظر الضيوف
- انتهيت تقريبا ———] لن ينتظر الضيوف
- أوشكت على الانتهاء ———] لن ينتظر الضيوف

أما الأقوال التي تتضمن عاملا حجاجيا من نمط "ما... إلا" أو "لا.. إلا"، أي التي تندرج ضمن أدوات القصر مثلا، فإنها تكون مماثلة للأقوال المنفية من حيث السلوك الحجاجي والوجهة الحجاجية. ونبين هذا على الشكل التالي:

- لم أنته بعد ———] سينتظر الضيوف
- لم أنته إلا الآن ———] سينتظر الضيوف

فكل الأمثلة السابقة تبين تعارض المعنى الإخباري والمعنى الحجاجي، ولكن الذي يعتمد في بناء الخطاب وتوالي الأقوال وتسلسل الجمل هو القيمة الحجاجية التي للقول، فهي التي توجه الخطاب وتحدد المسار الذي ينبغي أن يسير فيه.

آليات الحجاج وأدواته

عبد الهادي بن ظافر الشّهري

الخطاب الحجاجيّ ميدان ثريّ للدراسات المتنوّعة، وذلك لغناه التّكوينيّ ولتعدّد الأبعاد الّتي ينطوي عليها. ويمكن أن نلمس هذا من خلال تعريفه تعريفا مبسّطا، إذ إنّ «**الحجاج ممارسة لفظيّة، اجتماعيّة، عقليّة تهدف إلى تقديم نقد معقول حول مقبوليّة الموقف بصياغة مجموعة تراكميّة من القضايا الّتي تبرّر الدّعوى المعبّر عنها في الموقف، أو تدحضها**»[1] فانطلاقا من هذا التّعريف يمكن أن نقف على مكوّنات خطاب الحجاج الرّئيسة؛ لأنّ ممارسة الحجاج الفعليّة تتبلور فيه، وتتجسّد أبعاده في ثناياه؛ مثل الأبعاد السّياقيّة والمنطقيّة واللغويّة. فالخطاب الحجاجيّ ثمرة لقدرة الإنسان التّواصليّة بوصفه ممارسة ناتجة عن تفعيل الكفاءة الحجاجيّة ذاتها؛ لهذا «**يفترض أن ننظر إلى الحجاج ضمن الإطار الكلّيّ لعمليّة التّواصل الإنسانيّ**»[2].

وللحجاج بوصفه ممارسةً من وجهة نظرنا، ثلاثة مكوّنات كبرى هي المكوّن السّياقيّ/ الثّقافيّ، والمكون المنطقيّ، والمكون اللغويّ. إذ تسري علاقات التّأثير بين هذه المكوّنات الثّلاثة سرياناً طبيعيّا ولازما، بوصف المكوّن السّياقي هو مكوّن المدخلات الرّئيسة، والمكوّن اللغويّ هو مكوّن المخرجات النّهائيّ؛ وذلك عندما ينشأ تأثير السّابق في اللاّحق نتيجة لدور كلّ منهما في الممارسة الحجاجيّة، إذ يربط المكوّن المنطقيّ بين مكوّن المدخلات، أي المكوّن السّياقيّ، ومكوّن المخرجات؛ المكوّن اللغويّ؛ ممّا يجعل المكوّن المنطقيّ مكوّنا متأسّساً على السّابق، ومتأثرا باللاّحق. إذ يصوغ مستعمل اللغة الطبيعيّ خطابه الحجاجيّ وفق المقتضيات المنطقيّة الّتي توجّهه في اختيار أدواته المنطقيّة، وآليّاته الاستدلاليّة، وهو لا ينبتّ في هذا الحال عن انغماسه في سياقه الحجاجيّ من جهة، والاستجابة لمقتضيات اللغة الطبيعيّة من جهة أخرى، ممّا يمكن معه أن نصف منطقه الحجاجي هنا بالمنطق التّداوليّ؛ لأنّ «**معظم الاستدلالات ممّا يجري في عالم النّاس تتمّ صياغته في اللّغة الطبيعيّة، شئنا ذلك أم أبينا. وبالمثل فإنّ كثيرا من استعمالات اللغة الطبيعيّة يستخدم الاستدلال بوجه ما. وإذن يجب ألاّ نستغرب متى تبيّنا أنّ البنية المنطقيّة اللاّزمة لاستعمال اللّغة الطبيعيّة كأداة للاستدلال ينبغي أن تطابق تمام المطابقة البنية النّحويّة للّغة الطبيعيّة**»[3] عند هذا الحدّ يمكن أن تتوغّل العلاقة بينهما، فتتجاوز التّأثير السطحيّ إلى التّأثير

(1) *France.H Eemeren, Van & Grootendorst, A Systematic Theory of Argumentation, Cambridge University Press, 1" published, 2004, p1.*

(2) *Jensen, J. Vernon, Argumentation; Reasoning in Communication, D. Van Nostrand Company, USA, 1981, p5.*

(3) جورج لايكوف، اللسانيّات ومنطق اللّغة الطبيعيّ، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشّرق، المغرب، 2008م، ص9.

التّكوينيّ عندما تصبح مخرجات المكوّن السّياقيّ هي مدخلات المكوّن المنطقيّ، فتقرّبه من الاتّصاف بالطبيعيّة بالقدر الّذي تنأى به عن الاتّصاف بالصّوريّة.

وعليه، يتّضح عدم صلاحيّة المنطق الصّوري ليكون مركباً للخطاب الحجاجيّ. وهذا ناتج عن صفة نظريّة متأصّلة فيه؛ وهي قصوره عن ملابسة لغة الخطاب، أي اللغة الطبيعيّة؛ فجفافه يجافي غناها، وصوريّته تقصر دون استيعابها، بوصفها مادّة الخطاب. وبالرّغم من «**إنّ الباعث، أو المحرّك الأوّل للحجاج هو الاختلاف؛ فالحجاج لا يكون فيما هو يقينيّ أو إلزاميّ، فنحن لا نحاجج في أمر مأخوذ على أنّه حقيقة يقينيّة راسخة كالحقائق الرياضيّة مثلا، أو في أمر مأخوذ على أنّه أمر صارم واجب النّفاد، وإنّما يكون الحجاج -كما يقول بيرلمان- فيما هو مرجّح، وممكن، ومحتمل**»[1] ولا تقتصر أوصاف الاحتماليّة والالتباس على طبيعة الدّعاوى أو طبيعة دحضها المتعلّقة بالتّفكير الإنسانيّ فحسب، ولكنّها أيضا انعكاس للغة الخطاب الحجاجيّ. ولغة الخطاب الحجاجيّ تتنوّع بين الخطاب اللفظيّ، أو اللغة الطبيعيّة، والخطاب غير اللفظيّ، أو اللغة غير الطبيعيّة.

ويبدو توظيف المنطق الصّوريّ في الخطاب الحجاجيّ العربيّ الإسلاميّ غير ملائم؛ إذ يترتّب عليه قصور آخر ناتج عن سمات مجال الخطاب التّداوليّ ذاته، إذ لا يناسبه ما ناسب غيره، فالسّياق التّداوليّ الإسلاميّ له من الخصائص ما قد يستبعد صلاحيّة بعض طرق الاستدلال والتّدليل المنبثقة من المنطق الصّوري. والمنطق المناسب هنا هو ما يمكن أن نسمّيه بالمنطق الوظيفيّ، أو المنطق التّداوليّ، فبنيته لا تنفكّ عن وظيفته، سواء بنية الحجج لغويّاً، أم آليّات المنطق وبناه المستعملة[2].

ويتجلّى الحجاج في نهاية المطاف في خطاب لغويّ. وبتحليله، نجد أنّه ينطوي على الأبعاد السّالفة الذّكر، فهو دليل عليها، ومنها المكوّن اللغويّ الّذي يرتبط تداوليّا بالمكوّنات الأخرى. وهذه النّتيجة هي الّتي تسوّغ لنا النّظر في الحجاج من خلال استصفاء لغته الّتي يقوم بها و«**لقد انبثقت نظريّة الحجاج في اللّغة من داخل نظريّة الأفعال اللغويّة الّتي وضع أسسها أوستين وسورل، وقد قام ديكرو بتطوير أفكار وآراء أوستين بالخصوص، واقترح، في هذا الإطار، إضافة فعلين لغويّين هما: فعل الاقتضاء وفعل الحجاج**»[3].

(1) عبد المجيد، جميل، البلاغة والاتّصال، دار غريب، القاهرة، 2000م، ص107.

(2) نفضّل مصطلح (المنطق التّداوليّ) وهو ما نستعمله في بحثنا الموسوم بـ الخطاب الحجاجيّ عند ابن تيمية: مقاربة تداوليّة. أمّا مصطلح المنطق الوظيفيّ هو ما استعمله (*Blair & Johnson*) عام 1987م، ثمّ عدلا عنه إلى المنطق غير الصّوريّ استجابة للمقترح، وذلك لأغراض تعليميّة ليقابل فقط المنطق الصّوريّ. انظر:
Johnson, Ralph, Making Sense of "Informal Logic", Informal Logic, Vol. 26, No. 3 (2006), p238.

(3) العزّاوي، أبو بكر، اللّغة والحجاج، الأحمديّة، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1426هـ/ 2006، 15.

ويعدّ المنهج التداوليّ من أفضل المناهج الّتي تبرز العلاقة بين تلك المكوّنات الثلاثة الكبرى، بوصف العلاقة بينها علاقة تداوليّة في الأصل بما يقود إلى إنتاج خطاب حجاجيّ. وعليه، لا يبدو غريبا صحّة رأي كلّ من يعتقد «أنّ دراسة الحجاج في الخطاب اللّفظيّ هو شأن التّداوليّة؛ فإنّ لهذا الاعتقاد ما يبرّره. إذ، بالفعل نجد الخطاب الحجاجيّ يخضع ظاهريّاً وباطنيّاً لقواعد شروط القول والتّلقّي. بعبارة اخرى إنّ كلّ خطاب حجاجيّ تبرز فيه مكانة القصديّة والتّأثير والفعاليّة، وبالتّالي، قيمة ومكانة أفعال الدّوات المتخاطبة»[1].

ويجب التقرير أنّ دلالة لغة الخطاب الحجاجيّة لا تتوقّف على الظاهر من القول فحسب، بل يمكن أن يكون الحجاج بالخطاب غير المباشر أيضا؛ لأنّ النصّ كما يقول أبو حامد الغزاليّ «ضربان: ضرب هو نصّ بلفظه ومنظومه [...]؛ وضرب هو نصٌّ بفحواه ومفهومه، نحو قوله تعالى: ولا تقل لهما اف. ولا تظلمون فتيلا. فمن يعمل مثقال ذرّة خيرا يره. ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك. فقد اتفق أهل اللغة على أنّ فهم ما فوق التأفيف من الضّرب والشتم، وما وراء الفتيل والذرّة من المقدار الكثير، أسبق إلى الفهم منه من نفس الذرّة، والفتيل، والتأفيف. ومن قال: إنّ هذا معلومٌ بالقياس، إن اراد به أنّ المسكوت عنه عُرف بالمنطوق فهو حقّ، وإن أراد به أنّه يحتاج فيه إلى تأمّل، أو يتطرّق إليه احتمال، فهو غلط»[2].

ويزاوج المخاطِب بين هذين الضربين في الحجاج كما يزاوج بينهما في أغراض الخطاب الأخرى، لأنّ المخاطَب يفهم ما يضمره في خطابه تمامًا مثلما يفهم ما يظهره فيه، فإذا كانت كفاءة المخاطِب التداوليّة تتجلّى في صناعة الخطاب، فإنّ كفاءة المخاطَب التداوليّة تتجلّى في تأويل الخطاب للوصول إلى مقاصد المخاطِب وإدراك حججه. ولا تتوقّف أهميّة مراعاة هذين الضّربين في الممارسة الحجاجيّة، بل أمكن أن يعرّف الحجاج انطلاقا من لغة خطابه، طبقا لهما، فيصبح «دراسة العلاقة بين القول الصّريح والقول الضّمنيّ»[3] فلو كان التخاطب يعتمد على استراتيجيّة الخطاب المباشرة دون غيرها لكلّف النّاس أنفسهم عنَتاً من أجل إنتاج الخطاب بتوخّي الإطناب، والاضطرار إلى إغفال ما تستدعيه عناصر السياق الاجتماعيّة من تنويع الخطاب في بنيته.

---

[1] اعراب، حبيب، الحجاج والاستدلال الحجاجيّ، عالم الفكر، الكويت، العدد 1، المجلّد 30، 2001، ص 101.[ضمن هذا الكتاب].

[2] أبي حامد محمّد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق الدكتور محمّد الأشقر، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1417هـ/ 1997م، ج1، ص 20.

[3] ماير، ميشيل، المنطق واللّغة والحجاج، ترجمة محمّد أسيداه، بحث لنيل الإجازة في اللغة العربيّة وآدابها، جامعة عبد الملك السّعديّ، تطوان، 1411هـ/ 1991م، ص124. [ضمن هذا الكتاب].

ويعتمد الحجاج بالخطاب الطبيعيّ على تقنيات مخصوصة لا تختصّ بمجال من المجالات دون غيره، فهي مطواعة حسب استعمال المخاطِب لها، إذ يختار حججه وطريقة بنائها، بما يتناسب مع السياق الذي يحفّ بخطابه.

فيعمد المخاطِب إلى توظيف الأدوات اللغويّة، بمعانيها وخصائصها وإمكاناتها المعروفة، وتنوّع وظائفها في السياقات الممكنة. وقد صنّف العرب بعضاً منها في أعمالهم التي تركّز على تلك المعاني[1]؛ مما أكسب الخطاب ثراء التنوّع، ومكّن المخاطِب من حريّة الاختيار، حسب ما يتطلّبه السياق.

ويقسّم بيرلمان تقنيات الحجاج اللغويّة إلى فئتين، هما: تقنيات طرق الوصل، وتقنيات طرق الفصل. ويقصد بالأولى «ما يتم به فهم الخطط التي تقرّب بين العناصر المتباعدة في الأصل لتمنح فرصة توحيدها من أجل تنظيمها، وكذلك تقويم كل منها بواسطة الأخرى سلبا أو إيجابا [...] وتقنيات الفصل هي التي تكون غايتها توزيع العناصر التي تعدّ كلاّ واحدا، أو على الأقلّ مجموعة متّحدة ضمن بعض الأنظمة الفكريّة أو فصلها أو تفكيكها»[2].

وليست هذه الأدوات هي الحجج بعينها، كما أنّها لا تستوعبها كلّها، ولكنّها قوالب لها أدوارها الّتي تنظّم العلاقات بين الحجج والنتائج، أو تعين المخاطِب على تقديم حججه بالطّريقة الّتي تناسب السياق. واستناداً على كثير من النّظريّات الحجاجيّة، وموروث التّقسيمات اللغويّة. يمكن تقسيم آليّات الحجاج بعامّة إلى:

- الأدوات اللغويّة الصرف، مثل، ألفاظ التعليل، بما فيها الوصل السببيّ، والتركيب الشرطيّ، وكذلك الأفعال اللغويّة، والحجاج بالتبادل، والوصف، وتحصيل الحاصل؛
- الآليّات شبه المنطقيّة يجسّدها السلّم الحجاجيّ بأدواته وآليّاته اللغويّة. ويندرج ضمنه كثير من الأدوات اللغويّة. مثل الروابط الحجاجيّة (لكن، حتّى، فضلا عن، ليس كذا فحسب، أدوات التوكيد)، ودرجات التوكيد، والإحصاءات، وبعض الآليّات والصّيغ الصرفيّة. مثل التعدية بأفعل التفضيل، والقياس، وصيغ المبالغة؛
- الآليّات البلاغيّة، مثل تقسيم الكلّ إلى أجزائه، والاستعارة، البديع، التمثيل.

---

[1] من هذه الأعمال ما يركّز على حروف المعاني، مثل:
- الجنى الداني في معاني الحروف للمرادي وقد استثمر الأصوليون هذه الأدوات في مباحث اصول الفقه.

[2] *Ch. Perlman and L. Olbrechts Tyteca: The new rhetoric, Ibid, p 190.*

ويعدّ المنهج التّداوليّ من أفضل المناهج الّتي تبرز العلاقة بين تلك المكوّنات الثّلاثة الكبرى، بوصف العلاقة بينها علاقة تداوليّة في الأصل بما يقود إلى إنتاج خطاب حجاجيّ. وعليه، لا يبدو غريبا صحّة رأي كلّ من يعتقد «أنّ دراسة الحجاج في الخطاب اللّفظيّ هو شأن التّداوليّة؛ فإنّ لهذا الاعتقاد ما يبرّره. إذ، بالفعل نجد الخطاب الحجاجيّ يخضع ظاهرياً وباطنياً لقواعد شروط القول والتّلقّي. بعبارة اخرى إنّ كلّ خطاب حجاجيّ تبرز فيه مكانة القصديّة والتّأثير والفعاليّة، وبالتّالي، قيمة ومكانة أفعال الذّوات المتخاطبة»[1].

ويجب التقرير أنّ دلالة لغة الخطاب الحجاجيّة لا تتوقّف على الظاهر من القول فحسب، بل يمكن أن يكون الحجاج بالخطاب غير المباشر أيضا؛ لأنّ النصّ كما يقول أبو حامد الغزاليّ «ضربان: ضرب هو نصّ بلفظه ومنظومه [...]؛ وضرب هو نصٌّ بفحواه ومفهومه، نحو قوله تعالى: ولا تقل لهما أف. ولا تظلمون فتيلا. فمن يعمل مثقال ذرّة خيرا يره. ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك. فقد اتفق أهل اللغة على أنّ فهم ما فوق التأفيف من الضّرب والشتم، وما وراء الفتيل والذرّة من المقدار الكثير، أسبق إلى الفهم منه من نفس الذرّة، والفتيل، والتأفيف. ومن قال: إنّ هذا معلومٌ بالقياس، إن اراد به أنّ المسكوت عنه عُرف بالمنطوق فهو حقّ، وإن أراد به أنّه يحتاج فيه إلى تأمّل، أو يتطرّق إليه احتمال، فهو غلط»[2].

ويزاوج المخاطِب بين هذين الضربين في الحجاج كما يزاوج بينهما في أغراض الخطاب الأخرى، لأنّ المخاطَب يفهم ما يضمره في خطابه تمامًا مثلما يفهم ما يظهره فيه، فإذا كانت كفاءة المخاطِب التداوليّة تتجلّى في صناعة الخطاب، فإنّ كفاءة المخاطَب التداوليّة تتجلّى في تأويل الخطاب للوصول إلى مقاصد المخاطِب وإدراك حججه. ولا تتوقّف أهميّة مراعاة هذين الضّربين في الممارسة الحجاجيّة، بل أمكن أن يعرّف الحجاج انطلاقا من لغة خطابه، طبقا لهما، فيصبح «دراسة العلاقة بين القول الصّريح والقول الضّمنيّ»[3] فلو كان التخاطب يعتمد على استراتيجيّة الخطاب المباشرة دون غيرها لكلّف النّاس أنفسهم عنَتاً من أجل إنتاج الخطاب بتوخّي الإطناب، والاضطرار إلى إغفال ما تستدعيه عناصر السياق الاجتماعيّة من تنويع الخطاب في بنيته.

(1) أعراب، حبيب، الحجاج والاستدلال الحجاجيّ، عالم الفكر، الكويت، العدد 1، المجلّد 30، 2001، ص 101.[ضمن هذا الكتاب].

(2) أبي حامد محمّد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق الدكتور محمّد الأشقر، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1417هـ/ 1997م، ج1، ص 20.

(3) ماير، ميشيل، المنطق واللّغة والحجاج، ترجمة محمّد أسيداه، بحث لنيل الإجازة في اللغة العربيّة وآدابها، جامعة عبد الملك السّعديّ، تطوان، 1411هـ/ 1991م، ص124. [ضمن هذا الكتاب].

ويعتمد الحجاج بالخطاب الطبيعيّ على تقنيات مخصوصة لا تختصّ بمجال من المجالات دون غيره، فهي مطواعة حسب استعمال المخاطِب لها، إذ يختار حججه وطريقة بنائها، بما يتناسب مع السياق الذي يحفّ بخطابه.

فيعمد المخاطِب إلى توظيف الأدوات اللغويّة، بمعانيها وخصائصها وإمكاناتها المعروفة، وتنوّع وظائفها في السياقات الممكنة. وقد صنّف العرب بعضاً منها في أعمالهم التي تركّز على تلك المعاني[1]؛ مما أكسب الخطاب ثراء التنوّع، ومكّن المخاطِب من حريّة الاختيار، حسب ما يتطلّبه السياق.

ويقسّم بيرلمان تقنيات الحجاج اللغويّة إلى فئتين، هما: تقنيات طرق الوصل، وتقنيات طرق الفصل. ويقصد بالأولى «ما يتم به فهم الخطط التي تقرّب بين العناصر المتباعدة في الأصل لتمنح فرصة توحيدها من أجل تنظيمها، وكذلك تقويم كل منها بواسطة الأخرى سلبا أو إيجابا [...] وتقنيات الفصل هي التي تكون غايتها توزيع العناصر التي تعدّ كلاً واحدا، أو على الأقلّ مجموعة متّحدة ضمن بعض الأنظمة الفكريّة أو فصلها أو تفكيكها»[2].

وليست هذه الأدوات هي الحجج بعينها، كما أنّها لا تستوعبها كلّها، ولكنّها قوالب لها أدوارها الّتي تنظّم العلاقات بين الحجج والنتائج، أو تعين المخاطِب على تقديم حججه بالطّريقة الّتي تناسب السياق. واستناداً على كثير من النّظريّات الحجاجيّة، وموروث التّقسيمات اللغويّة. يمكن تقسيم آليّات الحجاج بعامّة إلى:

- الأدوات اللغويّة الصرف، مثل، ألفاظ التعليل، بما فيها الوصل السببيّ، والتركيب الشرطيّ، وكذلك الأفعال اللغويّة، والحجاج بالتبادل، والوصف، وتحصيل الحاصل؛
- الآليّات شبه المنطقيّة يجسّدها السلّم الحجاجيّ بأدواته وآليّاته اللغويّة. ويندرج ضمنه كثير من الأدوات اللغويّة. مثل الروابط الحجاجيّة (لكن، حتّى، فضلا عن، ليس كذا فحسب، أدوات التوكيد)، ودرجات التوكيد، والإحصاءات، وبعض الآليّات والصّيغ الصرفيّة. مثل التعدية بأفعل التفضيل، والقياس، وصيغ المبالغة؛
- الآليّات البلاغيّة، مثل تقسيم الكلّ إلى أجزائه، والاستعارة، البديع، التمثيل.

(1) من هذه الأعمال ما يركّز على حروف المعاني، مثل:
- الجنى الداني في معاني الحروف للمرادي وقد استثمر الأصوليون هذه الأدوات في مباحث أصول الفقه.

(2) *Ch. Perlman and L. Olbrechts Tyteca: The new rhetoric, Ibid, p 190.*

1. الأدوات اللغويّة.

- ألفاظ التعليل.

من الأدوات التي يستعملها المخاطِب لتقديم حججه في الخطاب ما يمكن أن نصطلح عليه بألفاظ التعليل؛ مثل المفعول لأجله، وكلمة (السبب)، ولأنّ. إذ لا يستعمل المخاطِب أيَّ أداة من هذه الأدوات، إلاّ تبريرا لفعله أو تعليلا له، بناء على سؤال ملفوظ به، أو سؤال مفترض.

فالمفعول لأجله من ألفاظ التعليل، مهما يكن وجه وروده في الخطاب بوصفه «المصدر الذي يدلّ على سبب ما قبله (أي: بيان علّته) ويشارك عامله في وقته، وفاعله [وهو] ثلاثة أقسام قياسيّة: مجرّد من أل، والإضافة [...] ومضاف [...] ومقترن بأل وهذا القسم دقيق في استعماله وفهمه، قليل التداول قديما وحديثا»(1).

فيستعمله المخاطِب تارة مقترنا باللام كما في هذا الخطاب:

- «والمرأة عندما تُعاق، يُعاق نصف المجتمع، لذا فإنّه يجب إيلاء المرأة المعاقة، كما يُولَى الرّجل اهتماما، لتحقيق التنمية»(2).

فالمخاطِب يريد أن يقنع المجتمع عامّة، خصوصا المسؤولين، بضرورة الاهتمام بالمرأة المعاقة، وأن لا يقتصر الاهتمام بالرجل المعاق فحسب، ولذلك أورد حجّته التي تبرّر دعوته، وهي (لتحقيق التنمية).

وتعد (لأن) من ألفاظ التعليل، بل هي من أهمّها. فقد يبدأ بها خطاب الحجاج. وتستعمل لتبرير فعل، كما تستعمل لتبرير عدمه، فالأوّل مثل الخطاب التالي:

- هل تزوّجتَ الفتاة لأنّها غنيّة؟
- لا، طبعا، ليس لهذا السبب تزوّجتها.
- ولماذا تزوّجتها، إذن؟
- لأنّني فقير.

إذ يبرّر المخاطِب سبب زواجه من الفتاة الغنيّة بفقره لا بغناها، ورغم كون النتيجة واحدة، إلاّ أنّ الربط التعليليّ في الخطاب قد جعل لفعله سببا معقولاً. ومثله تبرير ابن المبارك لعدم اغتيابه النّاس،

(1) عبّاس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، الطبعة الرّابعة، الجزء الثاني، ص237.
(2) إبراهيم محمّد الفريح، كيف نطوّر خدمات المعاقين، المجلّة العربيّة، العدد 229، السنة 20، صفر 1417هـ/ يوليو 1996م، ص30.

فقد قيل له: «إنّك لتحفظ نفسك من الغيبة. قال: لو كنتُ مغتاباً أحداً لاغتبت والديّ، لأنّهما أحقّ بحسناتي»(1).

إذ يرمي في هذا الخطاب إلى إقناع المخاطَب بالسبب الذي جعله زاهداً في اغتياب النّاس. وبهذا يتقرّر أنّ الرابط السببيّ (لأنّ) يمكن أن يستعمل في الحجاج بغض النظر عن فعل الكلام المنجز، فقد يكون في الإثبات كما قد يكون في النفي.

ومن ذلك استعمال كي الناصبة للفعل المضارع، مثل تبرير الوالد لولده:

- لماذا تتعب نفسك يا أبي؟ ولماذا لاترتاح؟
- أنا أتعب وأشقى كي أرفع من شانك وشان إخوتك في الدنيا، وفي الآخرة، إن شاء الله.
- أو كي لا أشعر بالملل والوحدة.

ومثلها اللام؛ مثل لام كي، ولام التعليل، واللام الناصبة للفعل المضارع، واللام الجارّة، كما هو في الخطابات التالية:

- أدّيت العمرة؛ لكي أرضي ربّي وأطلب المغفرة لوالديّ.
- قطعت الفيافي والقفار لأستمتع بهذه الآثار في بلدكم.
- «وكان أوّل ما طُبع من هذه المصنّفات كتاب 'مغني اللبيب'، وقد استطاع، لسبقه، ولما ألّف حوله من شروح وتعليقات واستدراكات، ولما تمتّع به صاحبه ابن هشام، من منزلة علميّة مرموقة طاغية، أن يملأ فراغا كبيرا، من معاني الأدوات»(2).

إذ استعمل المحقّقان اللام في أكثر من تركيب، ومردّ هذا الاستعمال هو تقديم حجج الدعم للدعوى بملء الكتاب للفراغ الكبير. ولولا بغية تحقيق هذه النتيجة لما استعملاها.

ومن ذلك ذكر كلمة السبب، تلفظا مثل:

- «الفصل السادس عشر: في أنّ الترف يزيد الدولة في أوّلها قوّة إلى قوّتها، والسبب في ذلك أنّ القبيل إذا حصل لهم المُلك والترف كثر التناسل والوُلْدُ العموميّة، فكثرت العصابة، واستكثروا أيضا من الموالي والصنائع»(3).

(1) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، صحّحه وضبطه وشرح غريبه احمد امين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص122.
(2) المرادي، الجنى الداني في معاني الحروف، تحقيق فخر الدّين قباوة ومحمّد نديم فاضل، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413هـ 1992م، من مقدّمة المحققين، ص5.
(3) ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت، ص193.

إذ يمهّد ابن خلدون بكلمة (والسبب) لحججه التي يسوقها، وبالتالي فإنّ هذا التمهيد يفضي إلى أنّ ماوراءه هو حجّته على دعوى: (أنّ الترف يزيد الدولة في أوّلها قوّة إلى قوّتها)، إذ تعدّ هذه الكلمة بديلة لعدد من أشكال المفعول له، وهذا هو مكمن الصلة بينها وبينه.

ومن أدوات التعليل ما يسمّى بالوصل السببيّ، وهو أن يعمد المخاطِب إلى الربط بين أحداث متتابعة، مثل الربط بما يمكن أن يكون المقدّمة والنتيجة، لتصبح النتيجة مقدّمة لنتيجة أخرى، مثل: «وكان أبو عبد الرّحمن [الثوريّ] يجلس مع ابنه يوم الرأس ويقول له: إيّاك ونهم الصبيان [...] فقد قال بعض الحكماء: إذا كنت نهما فعدّ نفسك من الزّمنى؛ واعلم أنّ الشبع داعية البشم، والبشم داعية السقَم، والسقَم داعية الموت»[1].

فالبشم هو نتيجة الشبع، وهو مقدّمة حجاجيّة لحصول السقم، والسقم نتيجة للبشم، ولكنه يصبح المقدّمة لنتيجة الموت. وعليه فإنّ الوصل بين المقدّمة الأصل والنتيجة هو وصل تتابعيّ تسلسليّ بين الشبع بوصفه العلّة الأساس والموت بوصفه نتيجة نهائيّة له، كل هذا من وجهة نظر الأب. وقد أوردها أبو عبد الرّحمن الثوريّ بهذا التسلسل عندما استطاع أن يربط بينها ربطا يشبه الربط المنطقيّ في الخطاب، لئلا يتعدّى باستنتاج من المقدّمة التي يراها إلى النتيجة الكليّة دفعة واحدة؛ لأنّ ذلك أصعب إقناعا لابنه، وأهون حجّة عنده، فابنه صغير لا يمتلك القدرة على طيّ بعض المقدّمات والنتائج بالربط بين الشبع والموت بصورة استدلاليّة تلقائيّة. وهذا ما يعيه أبوه، مما حدا به إلى التفصيل في الأمر.

وقد يرد الحجاج بالتعليل السببيّ عند استعمال التراكيب الشرطيّة الظاهرة، وذلك أدعى لتوليد حجج جديدة ذات صلة بالحجة الأولى، مثل خطاب مرثد الخير للإصلاح بين سُبَيع بن الحارث وبين ميثم بن مُثوِّب، إذ قال لهما: «[...] فإنّه إذا سُفِكت الدماء، استحكمت الشّحناء، وإذا استحكمت الشحناء، تَقَضّبت عُرى الإبقاء، وشمِل البلاء»[2].

إذ كانت كلّ حجة من الحجج الأولى مقدّمة ظاهرة تستتبع نتيجة، فتصبح النتيجة مقدّمة لما بعدها. فسفك الدماء هو مقدّمة للنتيجة التي هي استحكام الشحناء لتصبح مقدّمة للنتيجة التي بعدها وهي تقضّب عرى الإبقاء وشمول البلاء، وهكذا. ويمكن، بناء على هذا التسلسل الشرطيّ الظاهر، الربط بين أوّل مقدّمة وآخر نتيجة في الخطاب، فيصبح سفك الدّماء هو مقدّمة عرى الإبقاء وشمول البلاء. كل ذلك باستعمال التراكيب المبدوءة بأداة الشّرط إذا.

(1) أحمد بن محمد ابن عبد ربّه الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1404هـ/ 1983م، الجزء السابع، ص205.

(2) أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، المكتبة العلميّة، بيروت، 1357هـ الجزء الأوّل، ص 10.

كما قد يحاجج المخاطِب باستعمال التراكيب الشرطيّة المضمرة، والتي تتّضح من خلال العلاقة المنطقيّة المتلازمة بين طرفين، مثل خطاب ابن خلدون التالي: «الفصل الرابع: في أنّ الدول العامّة الاستيلاء العظيمة الملك، أصلها الدين إمّا من نبوّة أو دعوة حقّ؛ وذلك لأنّ الملك إنّما يحصل بالتغلّب، والتغلّب إنّما يكون بالعصبيّة واتفاق الأهواء على المطالبة. وجمع القلوب وتأليفها إنّما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه. قال تعالى: لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألّفت بين قلوبهم. وسرُّه أنّ القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف؛ وإذا انصرفت إلى الحقّ ورفضت الدّنيا والباطل وأقبلت على الله اتّحدت وُجهتها فذهب التّنافس وقلّ الخلاف وحَسُن التعاون والتّعاضد»[1].

إذ يلزم ثبوت التالي عند ثبوت المقدّم، وهي: إذا تداعت القلوب إلى أهواء الباطل، فالنتيجة هي أن يحصل التنافس. وهذا معناه: أنها إذا لم تتداع فلن يحصل التنافس، وهو ما وضّحه ابن خلدون في الخطاب ذاته، بيد أنّه لو لم يتلفّظ به ويوضّحه لبقيت الرؤية واضحة اعتمادا على تلك العلاقة الشرطيّة المضمرة في الخطاب وهذا التسلسل هو دوران للعلّة مع المعلول؛ إذ توجد بوجوده وتنتفي بانتفائه و«الأصل في هذا القانون الحجاجي هو قاعدة تخاطبيّة مقتضاها أنّ المتكلّم يخبر المخاطب بأقصى ما يمكن من الفائدة، فيصير هذا الأخير إلى حمل قوله على إفادة أنّ العلاقة بين المقدّم والتالي علاقة شرط، طردا وعكسا، لا طردا فحسب»[2].

والربط بين المقدّمة والنتيجة بالانتقال من إحداهما إلى الأخرى في تسلسل معيّن وباستعمال أدوات لغويّة معيّنة، هو ما يسميه بيرلمان بالحجّة التداوليّة، وهي الحجّة التي تمنح فرصة التقويم لعمل ما أو حدث، بالنظر إلى تتابعاتها المرغوبة أو غير المرغوبة؛ ولهذا فإنّ الحجّة التداوليّة تضطلع بدور مهمّ في تقويم الأعمال، سواء في وضعها الحاضر أو في وضعها المستقبليّ. ولا يقتصر دورها على ذلك، بل يتجاوز بها المخاطِب إلى توجيه السلوك والفعل المستقبليّ[3].

- الأفعال اللغويّة.

يرى فان ايمرين وغروتندورست أنّ الأفعال اللغويّة تسهم بأدوار مختلفة في الحجاج، إذ يضطلع كلّ منها بدور محدّد في الحجاج بين طرفي الخطاب وتترتب الأفعال حسب مقدار الاستعمال؛

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة، مرجع مذكور، ص146.

(2) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، الطبعة الأولى، 1998م، ص 397.

(3) *Ch. Perlman and L. Olbrechts Tyteca, The new rhetoric, Ibid, p p 266-267.*

فالمخاطِب يستعمل أغلب أصناف الفعل التقريريّ، إن لم يكن كلّها، وذلك ليعبّر عن وجهة نظره وليحدّد موقفه من نقطة الخلاف، كما يستعمله للمواصلة في حجاجه من خلال التأكيد أو الادّعاء، ولتدعيم وجهة نظره أو للتراجع عنها عند اقتناعه بأنّها لم تعد صالحة، كما يعبّر بها عن تنازله عن دعواه، وكذلك لتأسيس النتيجة"[1].

ويريان أنّ الهدف من الخطاب هو الفيصل لتصنيف الخطاب الحجاجيّ من غيره. فالهدف من الخطاب الحجاجيّ هو إزالة شك المخاطَب في وجهة النظر محل الخلاف. ولهذا فقد تتبّعا دور كل صنف من الأفعال اللغويّة التي صنّفها سيرول، إذ وجدا أنّ بعضها ذا دور حجاجيّ، أمّا البعض الآخر فليس له ذلك الدّور.

فالأفعال الالتزاميّة تستعمل عند قبول وجهة النظر، أو عند الرّغبة في الحجاج من عدمه، وفي تدعيم موقف المخاطِب الذي اتّخذه لقبول التحدّي والدفاع عن موقفه، وتستعمل كذلك للتعبير عن الموافقة على مناصرة الدعوى أو معاداتها، واتخاذ القرار ببدء النقاش مع الموافقة على ضوابطه.

أما الأفعال التوجيهية فلا يستعمل المخاطِب جميع أصنافها، وذلك لطبيعتها التي لا تناسب ما تقتضيه طبيعة النقاش، إذ لا يتضمّن بعض الأنواع منها، مثل الأوامر وأفعال التحريم؛ ولذلك يقتصر استعمال المخاطِب على البعض منها، مثل التحدّي للدفاع عن وجهة النظر، أو طلب الحجاج.

ومن جهة أخرى فإذا كان الحجاج قائماً على سؤال وجواب، فليس من الضروري أن يكون السؤال منطوقا به، بل قد يكون سؤالاً مفترضا، لأنه يُجسِّد الحجاج والاعتراض. وعليه فهو الذي يوجه مسار فعل الحجاج، فلكل اعتراض أو سؤال حجج تناسبه دون غيره، وبتغيّر السؤال تتغيّر الحجج. كما في هذين الخطابين: «رُوي أنّ المنذر الأكبر أهدى إلى أنوشروان جارية، كان أصابها إذ أغار على الحرث الأكبر بن أبي شَمِر الغسّاني، فكتب إلى أنوشروان بصفتها، فقال: إنّي قد وجّهت على الملك جارية معتدلة الخَلْق، نقيّة اللون والثغر، بيضاء قمراء، وَطفاء كحلاء، دعجاء حوراء عيناء، قنواء شمّاء، بَرجاء زجّاء، أسيلة الخدّ، شهيّة المُقبَّل، جثلة الشّعر، عظيمة الهامة، بعيدة مهوى القرط، عيطاء عريضة الصدر، كاعب الثدي...»[2].

إذ يجيب المنذر بهذه الحجج عن أسئلة متوقّعة من المُهدى له، كما أنه يبيّن فيها، أيضا، حكمه على الجارية، لأنّ هذه الحجج معايير تدل على مدى تقديره للمخاطَب، وليست لمجرّد وصف الجارية التي سوف يراها أنو شروان عندما تصله.

(1) *Frans H. Van Eemeren and Rob Grootendorst: Analyzing argumentative discourse, In Robert Trapp and Janice Schuetz (ed) perspectives on argumentation, Ibid, pp 86-106.*

(2) أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب في عصور العربيّة الزاهرة، مرجع مذكور، ص ص 10-12.

وقد يستعمل المخاطِب الاستفهام، أو النفي، أو الإثبات في الحجاج بوصف هذه الأفعال اللغويّة هي الحجج بعينها. إذ يعدّ الاستفهام من أنجع أنواع الأفعال اللغويّة حجاجا، وهو ما يتوسّل به الكثير في فعلهم، إذ «إنّ طرح السؤال يمكن أن يضخّم الاختلاف حول موضوع ما إذا كان المخاطب لا يشاطر المتكلّم الإقرار بجواب ما، كما يمكن أن يلطّف السؤال ما بين الطرفين من اختلاف إذا كان المخاطب يميل إلى الإقرار بجواب غير جواب المتكلّم»[1].

فمن أمثلة الاستفهام، هذه الأسئلة المتوالية من المذيع في إحدى القنوات الفضائيّة العربيّة:

- هل نحن بحاجة لوسيلة عربيّة مثل قناة الجزيرة؟
- ماذا حققت هذه القناة التي تسير في الاتجاه المعاكس غير تعكير الأجواء العربيّة وإثارة البلبلة والنعرات وبثّ الفرقة بين العرب؟
- ألم تزد الطين بلّة؟ [...] لكن في المقابل، ألم تضيء الجزيرة الظلام الدامس الذي كان يقبع تحته الإعلام العربيّ على مدى أكثر من خمسين عاما؟ [...]
- ألم تصبح الجزيرة صوت من لا صوت له؟
- ألم تثبت معظم الاستفتاءات بأنّها القناة الأكثر مشاهدة لدى العرب؟
- من الذي أدخل شعار الرأي والرأي الآخر؟
- من الّذي هزم إعلام المحفوظات والتلقين والتدجين غير قناة الجزيرة؟
- ألم يملّ العرب من دفن أوساخهم تحت البساط؟
- أ تقود قناة الجزيرة حملة حميدة لمحو الأميّة السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة؟[2].

وقد يكون الحجاج من خلال استعمال الأسئلة التي تنتمي إلى الاستفهام التقريريّ، حسب ما يقتضيه الاستلزام الحواريّ، فالأسئلة أشدّ إقناعا للمخاطَب، وأقوى حجّة عليه، وذلك عندما يكون قصد المخاطِب غير مباشر، كما في هذا الحوار المفترض مع مدخّن يريد المخاطِب من خلاله أن يقنعه بالإقلاع عن التدخين:

- هل تسمّي أو تذكر الله عندما تشرب الدخّان؟
- هل تشرب السيجارة باليمين أم باليسار؟
- أتقول الحمد لله عندما تنتهي من السيجارة، أم ماذا تقول؟

(1) القارصي، محمّد، البلاغة والحجاج من خلال نظريّة المساءلة لميشيل مايير، ضمن كتاب: أهمّ نظريّات الحجاج في التقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم بإشراف حمّادي صمّود، جامعة منوبة، تونس، 1998م، ص 399.

(2) قناة الجزيرة، برنامج الاتجاه المعاكس، حلقة بعنوان: تساؤلات حول قناة الجزيرة، وكان ضيفاها الدكتور سليمان بن جازع الشمري وسليم عزوز، الثلاثاء 9 رمضان 1421هـ.

- أهناك مأكول، أو مشروب غير الدخّان عندما تنتهي منه تطأه بحذائك؟
- رأيت مدخّنا يدخّن بيده اليسرى، فبأيّ الأمور تبدأ نصيحتك؟
- ما رأيك في من كان يفطر بعد تمرة أو تمرتين في رمضان بسيجارة؟
- طُلِب منك أن تصنّف جميع المأكولات والمشروبات الموجودة؛ إمّا من الطيّبات أو من الخبائث، فأين تضع الدخّان؟
- أشُربُ الدخّان من الصفات الحميدة التي تودّ أن يأخذها عنك أولادك؟
- أاستفتيتَ؟ هل إهداء الرّجل لزميله سيجارة يدخل في قوله صلى الله عليه وسلّم: تهادوا تحابّوا؟

فيدرك المخاطِب في هذه الأسئلة، مسبقا، أن المخاطَب لا يخالفه، إلى حدّ كبير، في أيّ جواب من الإجابات المتوقّعة، فهي مسلّمات يعرفها كل من طرفي الخطاب، وهذا ما يجعله يختار هذا الضرب من الحجاج دون غيره، وإلاّ فإنّ بإمكانه أن يستعمل الأسلوب التقريريّ، فالمضمون واحد، ولكنّ طريقة عرضه هي التي تختلف. وتكمن قوّة الحجاج في هذا الاختلاف، وفي الحدس بمدى استجابة المخاطَب لما يريد أن يقنعه به وهو الإقلاع عن التدخين، بيد أنّه ليس جازما بتعاونه معه، إذ «إنّ معرفة المتكلّم بموافقة المخاطب أو رفضه أجوبته لا تكون إلاّ من باب التوقّع الذي تحدّده معرفة الشخص، كما تحدّده كذلك ظروف المقام بما فيها المسألة المطروحة، ولا يكون الاتفاق والاختلاف إلاّ في درجات متفاوتة في القوّة والضّعف. إنّ صوغ السؤال بهذه الطرق يحتكم أساسا إلى ما يتصوّره المخاطب من علاقات اتفاق أو اختلاف تربطه بغيره وبالعالم»[1].

والاستفهام، هنا، هو الحجج في ذاته، وهو فعل حجاجيّ بالقصد المضمر فيه، كما يوجهه السياق، خصوصا بالترتيب الوارد أعلاه، الذي يؤدي بالمخاطَب إلى التسليم المرّة بعد الأخرى. والمخاطِب يدرك، كما يدرك المخاطَب، أنّ هذه الأسئلة ليس استفهاماً عن مجهول، إذ لا يجهل المخاطِب شيئا من هذه المعارف، كما لا يتوفر المخاطَب، في أغلب الأحوال، على معرفة تزيد على ما يعرفه المخاطِب. ولهذا فهي حجج باعتبار قصد المخاطِب لا باعتبار الصياغة والمعنى الحرفيّ فقط.

وكما يكون الحجاج بالاستفهام، فإنّه يمكن أن يكون باستعمال النفي، كما في خطاب ليلى الأخيليّة للحجّاج حين سألها عن ولدها وأعجبه ما رأى من شبابه، إذ قالت له: «إنّي، والله، ما حملته سهواً، ولا وضعته يَتْناً، ولا أرضعته غَيلا، ولا أنمتُه ثئِقاً. تعني لم أنوّمه مستوحشا باكيا؛ وقولها: ما

(1) محمد القارصي، مرجع مذكور، ص 400.

حملته سهوا، تعني في بقايا الحيض؛ ويقال: حملت المرأة وُضْعا وتُضْعا، إذ حملت في استقبال الحيض؛ وقولها: ولا وضعته يتنا، تعني منكسا؛ وقولها: ولا أرضعته غيلا، تعني لبنا فاسدا»[1].

فكلّ قول منفيّ من أقوالها السابقة هو حجّة لإقناع الحجّاج بأنّها قد أولت ابنها العناية الكاملة، والرعاية في الحمل والرضاعة، والتي بلغت به المبلغ الذي جعل الحجّاج يعجب به. وكما قيل في الاستفهام، من أنّه حجج بالقصد التلميحيّ، فكذلك يقال هنا عن النفي، إذ تقصد الأمّ إلى تقرير الحجج بالتلميح.

- الحجاج بالتبادل:

يحاول المخاطِب بهذه الآليّة أن يصف الحل نفسه لوضعين في سياقين متقابلين، وذلك ببلورة علاقات متشابهة بين السياقات، ويمكن أن تكون نقلا لوجهة النظر بين المخاطِب والمخاطَب. وذلك مثل الخطابات التالية:

- ما يأتي بسهولة يذهب بسهولة.
- عامل النّاس كما تحبّ أن يعاملوك.
- لا ترضى لي إلاّ ما ترضاه لنفسك.

وما يهمّ هنا هو توجيه المخاطِب إلى تطبيق قاعدة العدل، وذلك مثل قول الموظّف لمن يطلب منه عملا لا يستطيعه:

- ضع نفسك مكاني.

وما يتميّز به هذا النّوع من الحجاج أنّه دعوة المخاطِب للمخاطِب إلى ترسيخ مبدأ العدل بينهما، والتساوي.

ويكثر هذا في النصائح لإقناع المخاطِب بجدوى ما يذهب إليه مثل: الحقيقة مرّة كالدواء، ولكنّها مفيدة.

- الوصف.

يشمل الوصف عددا من الأدوات اللغويّة منها: الصفة واسم الفاعل واسم المفعول، وفيما يلي عرض لكلّ منها مع بيان دوره في الحجاج من خلال الأمثلة.

(1) أحمد بن محمد ابن عبد ربّه الأندلسيّ، العقد الفريد، تحقيق الدكتور مفيد قميحة، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الولى، 1404هـ/ 1983م، الجزء السابع، ص 4.

- الصفة.

تعدّ الصفة من الأدوات التي تمثّل حجّة للمخاطِب في خطابه، وذلك بإطلاق المخاطِب لنعت معيّن في سبيل إقناع المخاطَب، كما هو في الخطاب التالي الذي يهدف المخاطِب فيه إلى إقناعه بأنّ العمليّة لم تكن لأي غرض آخر:

- تحطّمت طائرة استطلاع بدون طيّار فوق المرتفعات عندما كانت تقوم بعمليّة (روتينيّة).

إذ إنّ الوصف بالروتينيّ حجاج يزيل كثيرا من التساؤلات حول الطلعة الجويّة التي قامت بها الطائرة.

واستعمال الألقاب من الصفات التي يمكن أن تجسّد علامة على درجة الحجاج، وتعدّ ألقاب القرابة من هذه الصفات، بوصفها تنتمي إلى سلّميّة ذات درجات، فيختار المخاطِب منها ما يرى أنّه يجسّد درجة قرابته بغيره في الخطاب، فيستعملها المخاطِب بالإضافة إلى دلالتها على التضامن، مثل:

- «سيادة الرئيس طالما عرجت على موضوع العلاقات الكويتية – الفلسطينية، كيف تقيّم علاقتكم الآن مع القيادة الكويتيّة؟

- الحقيقة أننا لا ننسى أن الإخوة في الكويت لم يوقفوا عنّا الدعم والمساندة بكلّ أشكالها الأخويّة، فقد استمروا بتقديم مساعداتهم السياسيّة ومعوناتهم الاقتصاديّة، كما قاموا بالإيفاء بكل ما قررته القمّة العربيّة من دعم لصندوق الانتفاضة وصندوق الأقصى، وأود هنا أن أتقدّم بالشكر العميق للقيادة الكويتيّة لتسديدها كامل التزاماتها وللمساعدات المستمرّة للشعب الفلسطيني»[1].

فلفظ الأخ وغيره، لا تستعمل في هذا الخطاب وأمثاله لتكون علامة على قوّة العلاقة في حدّ ذاتها فحسب، بل ليبني عليها المخاطِب حججا معيّنة، بالرغم من أنها حجج في ذاتها، فقد وضّح الرئيس الفلسطيني بها درجة العلاقة بينه وبين أهل الكويت بأنهم إخوة. وهذا يعطي ثراء لدلالات الخطاب في الحجاج.

قد يعترض معترض على من يستعمل مثل هذه الألقاب، فيسأل: لماذا، إذن، كنت تعادي من تصفه بأنّه أخ؟ وهكذا. وعليه، فإنّه «لا يخلو اختيار اللقب، أو إطلاقه، من قصد حجاجيّ، إذ لا يقصد به تصنيف الموصوف بالنظر إلى السمات التي تشركه مع العناصر التي ينتمي إليها فحسب، ولكنّه يعبّر، غالبا، عن تحديد موقفه منه، وطريقة الحكم عليه ومعالجته»[2].

---

(1) مقابلة مع الرئيس الفلسطيني، جريدة الرأي العام الكويتية، الأربعاء 27 رمضان 1422هـ.

(2) *Ch. Perlman and L. Olbrechts Tyteca, The new rhetoric: a tretise on argumentation, translated by john wilkinson and purcell weaver, Ibid, 1971, p127.*

وبهذا، فإنّ الصفة، تمثّل جانبا في الفعل الحجاجيّ وعلامة عليه، فلا يقتصر المخاطِب على توظيف معناها المعجميّ، أو تأويله. وهذا ما يعطيها الطواعية والمرونة التي هي من صلب خصائص الخطاب الطبيعيّ في الممارسة الحجاجيّة، ليمارس المخاطِب أكثر من فعل واحد؛ بالتصنيف وبتوجيه انتباه المخاطَب إلى ما يريد أن يقنعه به في حجاجه.

ومتابعة استعمالاتها في كافّة قنوات الحياة يثبت أنّ «من مظاهر اختيار المعطيات وجعلها ملائمة للحجاج اختيار النعوت والصفات. فالصفات تنهض بدور حجاجيّ يتمثّل في كون الصفة إذ نختارها تجلو وجهة نظرنا وموقفنا من الموضوع ويبدو هذا خاصّة حين نجد صفتين متناظرتين، ولكنّهما متعارضتان»[1].

- اسم الفاعل.

اسم الفاعل من نماذج الوصف التي يحاجج المخاطِب بها ليسوّغ لنفسه إصدار الحكم الذي يريد أن تنبني عليه النتيجة التي يرومها وذلك بالتعويل على تعريفه بأنّه «اسم مشتقّ، يدل على معنىً مجرّد، حادث، وعلى فاعله. فلا بدّ أن يشتمل على أمرين معاً؛ هما: المعنى المجرّد الحادث، وفاعله [...] ودلالة اسم الفاعل على المعنى المجرّد الحادث اغلبيّة؛ لأنّه قد يدلّ – قليلا- على المعنى الدائم أو شبه الدائم [...] ودلالته على ذلك المعنى المجرّد مطلقة، اي لاتفيد النصّ على أنّ المعنى قليل أو كثير فصيغته الأساسيّة محتملة لكلّ واحد منهما»[2]. فقد يصدر المخاطِب وصفه مباشرة، وقد يمهّد له بخطاب/ خطابات معيّنة، مثل:

- «فالتفت إليه الأوزاعي فقال له: أسألك عن خمس أو ثلاث.
- فقال غيلان: عن ثلاث.
- قال الأوزاعي: هل علمت أنّ الله أعان على ما حرّم؟
- قال غيلان: ما علمت وعَظُمَت عنده.
- قال: فهل علمت أنّ الله قضى على ما نهى؟
- قال غيلان: هذه أعظم، مالي بهذا من علم.
- قال: فهل علمت أنّ الله حال دون ما أمر؟

---

(1) عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنّف في الحجاج -الخطابة الجديدة- لبرلمان وتيتيكا، ضمن كتاب: أهمّ نظريّات الحجاج في التقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم بإشراف حمّادي صمّود، جامعة منوبة تونس، 1998م، ص316.

(2) عبّاس حسن، النحو الوافي، ج 3، مرجع مذكور، ص ص 238-239.

- قال غيلان: حال دون ما أمر، ما علمت.
- قال الأوزاعي: هذا مرتاب من أهل الزيغ. فأمر هشام بقطع يده ورجله، ثمّ ألقي به في الكُناسة»[1].

إذ كانت الغاية من هذه الأسئلة الحجاجيّة إيجاد الوصف الذي يقتنع به الوالي، وقد تمّ له ما أراد، بوصفه غيلان باسم الفاعل (مُرتاب). مع أنّ الأسئلة كانت أسئلة شائكة، لما تنطوي عليه إجاباتها من إمكان للإيقاع بغيلان، مهما كانت إجابته، إذ لا يحتمل الإجابة إلا وجهاً من اثنين، إمّا نعم، أو لا. وفي كلتا الحالتين فإن الإجابة ستكون حجّة إدانة، لا حجّة نجاة. بالرغم من جدوى استعمال مثل هذه الأسئلة والحجج لمعرفة موقف المخاطَب، والتأكّد من صدقه. وعليه فليست هذه الأسئلة ذات وجه سلبيّ دائماً، إذا وجّهها المخاطِب لفائدة النتيجة النافعة.

ومنه وصف النّاس لشارون، بأنّه:

- مجرم حرب.

فالوصف مجرم هو اسم فاعل مصوغ من فعل رباعيّ، لم يستعمله المخاطِب لمجرّد الوصف، فهو لا يخبر هنا، بل يحاجج، وهذا ما يلزم عنه تصنيف (شارون) في إطار معيّن، وبهذا الوصف، فإنّه يدرجه ضمن فئة معيّنة لها قانونها وجزاؤها.

- اسم المفعول.

ويصنف اسم المفعول على أنه من الأوصاف الحجاجية المستعملة، وهو «اسم مشتقّ، يدل على معنىً مجرّد، غير دائم، وعلى الذي وقع عليه هذا المعنى، فلا بدّ أن يدلّ على الأمرين معاً»[2].

وذلك مثل من يجأر بالشكوى إلى غيره:

- أنا مظلوم، انصفوني.

إذ وضع نفسه في مرتبة معينة تستدعي طلبه الإنصاف من الآخرين، ولو كان في مرتبة غيرها بأن كان ظالماً مثلاً فلن يحق له هذا الطلب.

---

(1) احمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسيّ، العقد الفريد، تحقيق مفيد محمّد قميحة، الجزء الثاني، مرجع مذكور، ص ص 219-220. وانظر تعليق محمّد النويري على هذا الخطاب، مرجع مذكور، ص ص 441-442. بيد أنّ محمّد العمريّ يعلّق على هذا الخطاب بقوله: "فلا شكّ أنّ المناظرة هنا لم تستهدف الإقناع بل الإيقاع والإدانة، فكيفما كان جواب غيلان ستكون هناك إمكانيّة لإدانته. مادام الطرف الثاني خصما وحكماً. في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص ص 42-43. ورغم صحّة ذلك، إلاّ أنّ الأسئلة المسوقة كانت في الأساس لاقناع هشام بن عبد الملك، بأنّ غيلان يستحقّ العقاب.

(2) عبّاس حسن، النحو الوافي، ج3، مرجع مذكور، ص 271.

- تحصيل الحاصل.

هناك من يعد بعض الخطابات مجرّد حشو أو تحصيل حاصل لا تقدّم شيئاً في الخطاب، والحق أن كل جزء من الخطاب يضطلع بدلالته الحجاجية.

ويمثل هذا الضرب بعض التنوعّات الحجاجية والصور الخطابية، فمن التنوّعات الحجاجيّة التي تمثل هذا الضرب الخطابي ما يسمّى بالتمثيل، ويتجسّد من خلال تعدد التعاريف رغم وحدة المُعَرَّف، وهو ما يسميه الغزالي المطلب الثاني في القانون الأوّل عند ذكر الحدّ، وذلك ما يطلب بصيغة ما، ويطلق لثلاثة أمور[1]:

- الأوّل: أن يُطلب به شرح اللفظ، كما يقول من لا يدري العُقَار: ما العُقار؟ فيقال له الخمر-إذا كان يعرف لفظ الخمر.
- الثاني: أن يطلب لفظ محرَّر جامع مانع، يتميّز به المسئول عنه من غيره كيفما كان الكلام، سواء كان عبارة عن عوارض ذاته ولوازمه البعيدة عن حقيقة ذاته، أو حقيقة ذاته [...] كقول القائل: ما الخمر؟ فيقال: هو المائع الذي يقذف بالزَبد، ثمّ يستحيل إلى الحموضة، ويحفظ في الدنّ. والمقصود أن لا يتعرّض لحقيقة ذاته، بل يجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر، بحيث لا يخرج منه خمر ولا يدخل فيه ما ليس بخمر.
- والثالث: أن يطلب ما هيّة الشيء وحقيقة ذاته، كمن يقول: ما الخمر؟ فيقال: هو شراب مسكر معتَصَر من العنب. فيكون ذلك كاشفا عن حقيقته. ثمّ يتبعه لا محالة التميز.

ويسمّي هذه الأوجه الثلاثة بالاشتراك حدّا، ثمّ فصّلها للبيان فسمّى الأوّل حدّا لفظيّا، والثاني حدّا رسميّا، أمّا الثالث فقد سمّاه حدّا حقيقيّا، وهو الذي يشتمل على جميع سمات الشيء. وبهذا يمكن أن يكون الحجاج بأيّ من هذه الحدود، بوصفها تعاريف مختلفة أو طبقات متفاوتة لذات واحدة، ولكنّ اختيار أي منها يخضع لما يريد المخاطِب أن يقنع به المخاطَب، كما يخضع لنظرته في الأشياء.

وعلى العكس من ذلك، فقد يكون من ذلك تكثير الذات بأوصاف مختلفة رغم وحدتها في الأصل، مثل قول المتنبّي[2]:

---

(1) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع مذكور، ص ص 48-49.

(2) ديوان أبي الطيّب المتنبّي، بشرح أبي البقاء العَكبري، دار المعرفة، بيروت، الجزء الثالث، ص 366.

يا أعدل النّاس إلاّ في معاملتي   فيك الخصام وأنت الخصم والحكم

إذ جعل سيف الدولة ثلاث ذوات في لحظة التلفّظ نفسها فهو محل الخصام، والخصم والحكم، وفي هذا حجاج بأنّه أضعف من أن يأخذ حقّه منه، إذ ليس هناك قاض أو قضيّة خارجة ومحايدة.

ومن ضروب تحصيل الحاصل أنّ المخاطِب قد يحيل ذهن المخاطَب إلى السمات اللازمة للدال والمعروفة عنده، دون أن يصرّح بها، لأنّ المخاطَب يدرك حجّة المخاطِب ولا يقتصر التحصيل على نفس السمات فحسب، بل يتجاوز إلى توظيفها في السياق الذي يشير إليه، مثل قول زهير بن أبي سلمى:

وما الحرب إلاّ ما علمتم وذقتم   وما هو عنها بالحديث المرجّم

إذ يحيل إلى سمات الحرب المعهودة عندهم، وهي سمات: الدمار، وقطع النسل، وثكل الأولاد، ورمل الأمهات...الخ. وهذه الحجج المتوالية هي التي تسند دعواه أن الحرب لا خير فيها. ويكافئ خطاب زهير هنا القول: الحرب هي الحرب، وفي هذا استثمار لما يستلزمه الخطاب استلزاما نموذجيّا حسب رأي غرايس.

ومن صورها كذلك ذكر ما يعد حشوا من وجهة النظر الدلاليّة «لكنّه بمقتضى معيار الحجاج والتداول، يتبيّن أن لتوسيع الجملة [...] مبرّرات كافية؛ ذلك أنّ الجملة [...] تفتح اتجاهات خطابيّة حجاجيّة تتلاءم واستئنافا يزيد أوينقص من عدد الأقسام، لكن التقييد يقلّص هذه الإمكانات الاتجاهيّة»[1]، كما هو في الفتوى التالية:

- «إن كان لم يصاحب الموسيقى شيء مخلّ فلا شيء فيها، أمّا إن كانت مصحوبة بالرقص وبعمل فيه ما فيه فهذا حرام لا يجوز أبدا»[2]، ففي هذا الخطاب جزءان هما:
- عمل فيه ما فيه.
- فهذا حرام لا يجوز.

فالحجّة الأولى لا تحيل إلى مجهول، بل تحيل إلى معهود قد عفّ لسان الشيخ عن ذكره، وفي هذا ما يكفي لحضوره حجّة يقنع بها السائل عن حكم الموسيقى، ولذلك فقد أكّد الحجة الأولى بحجّة أخرى وهي تكرار الحكم بلفظين هما: حرام، ولا يجوز. إذ يكفي أحدهما، ولكن عمد إلى التكرار بوجهين

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، مرجع مذكور، ص 291.
(2) برنامج فتاوى على الهواء، قناة اقرأ، الثلاثاء 8شوّال 1422هـ.

مختلفين للدلالة نفسها ليؤكّد بعضه ببعض فهذا أبلغ في الأثر الذي يرومه الشيخ ليقتنع السائل مرّة أخرى بالحكم.

وكذلك مثل خطاب محمود شاكر التالي:

- «وكان ممّا قدّر الله أن أفتح عينيّ على ثورة مصر سنة 1919م، وعلى دار تموج بالثوّار، فعقلت من الأمر ما عقلت، ورأيت بعينيّ رجالا، وسمعت بأذنيّ آراء [...] فصار حقّا عليّ واجبا أن لا أتلجلج، أو أحجم، أو أُجَمجِم، أو اداري»[1].

إذ يحيل إلى مجهول بتكرار كلمتين جذرهما ووزنهما واحد، هما: عقلت ما عقلت. فالحجاج يكمن هنا بما ينطوي عليه الخطاب من أمر هام، لم يرد أن يفصح به، ليكون عدم الإفصاح أقوى حجّة من الإفصاح.

ومن مظاهر الحجاج بالحشو الخطاب التالي:
- الطفل هو الطفل.
- أو قيدوم القوم هو قيدومهم.

إذ يرى البعض أنّ هذه التعبيرات تحمل معنى مختلفاً في كلا اللفظين[2]، رغم أنّه يبدو غير ذلك، ويعدّونها من قبيل التصوير اللفظي، ليفهم المخاطَب اللفظ الأوّل على أنّه وصف للشخص في حين يفهم اللفظ الثاني لوصف فعله.

وهناك من يفهم اللفظ الأوّل على أنّه حقيقة كما هو الحال في وضع اللغة، أمّا اللفظ الثاني فيفهمه على أنّه مجاز.

ويذهب بيرلمان إلى أنّه من الخطأ أن نعتقد ثبات المعنى لهذه التعبيرات، أو أنّ العلاقات بين هذين اللفظين هي ذاتها لا تتغير، والدليل أنّ بعضها قد أصبح حكمة دالّة مثل: المرأة هي المرأة، إذ يكافئ هذا الخطاب قولنا النساء سواسية أو المرأة لن تتغير. بيد أنّ ما يعطي عبارات من هذا النّوع قيمتها الحجاجيّة هو توظيفها في السياق.

والتلفّظ بلفظ واحد فقط من صور تحصيل الحاصل، بيد أنّه يحلّ محلّ أكثر من لفظ، مثل:
- هذه أمّك!

وذلك عندما يتلفّظ بها المخاطِب لمن عقّ أمّه، فيرى أنّه يكفيه تذكيره بمكانتها وربطه بها من خلال هذه العلاقة.

(1) محمود محمّد شاكر، أباطيل وأسمار، مطبعة المدني، القاهرة، الجزءان الأوّل والثاني، 1391هـ 1972، ص 11.
(2) *Ch. Perlman and L. Olbrechts Tytaca, The new rhetoric: a tretise on argumentation, Ibid, p p217-218.*

ومنه ما يقال شعرا، مثل قول أبي الطمحان[1]:

وإنّي من القوم الذين همو همو إذا مات منهم سيّد قام صاحبه

أو قول دعبل في المأمون بعد قتل الأمين والبيعة له[2]:

إنّي من القوم الذين همو همو قتلوا أخاك وشرّفوك بمقعد
شادوا لذكرك بعد طول خموله واستنقذوك من الحضيض الأوهد

ومن مظاهره ما يحدث في النقاشات لإثارة الاستغراب، كما في خطبة الأستاذ عبد الخالق عطيّة في جلسة يوم الاثنين 13 سبتمبر 1926م إذ قال: «حضرات النوّاب: نصف مليون جنيه! نصف مليون جنيه! أجل نصف مليون جنيه احتملته خزانة البلاد ثمناً لقصر الزعفران ومصروفات الجامعة المصريّة التي لم تنشأ على صورتها الحاضرة إلاّ منذ سنة 1925م دون أن تقول البلاد كلمتها في هذا الشأن»[3].

فقول عبد الخالق: نصف مليون جنيه! ثلاث مرّات ليس من باب التكرار اللفظي، أو الترف الكلاميّ، بل إنّ حجّته تقوى في كلّ مرّة يتلفّظ بها، وذلك بالرغم من أنّ الألفاظ هي هي لم تتغيّر، ولكنّ المتغيّر المصاحب للتلفّظ هو الأثر التداولي الذي يريد تحقيقه وهو إقناع المجلس بفداحة الخطب.

وعليه، فليس هناك تكراراً أو ترادفا في الحجاج، إذ «قلّما يخلو اختيار اللفظ عند التعبير عن فكرة المخاطِب من دلالته على الحجاج، ولا يكون غير ذلك إلا إذا كان القصد الحجاجي غير وارد، إمّا عن عمد أو عدمه، مما يسمح للمترادفات بالمثول، وذلك باستعمالها كبدائل لا تفاوت بينها ليصبح هذا الاختيار على أساس الشكل البحت، ولغرض تنويعيّ أو إيقاعيّ [...] وعليه فليس هناك اختيار لفظيّ محايد، وإن كان يبدو كذلك»[4].

---

(1) أبي عبيد البكري الأونبي، سمط اللآلي في شرح أمالي القالي، تحقيق عبد العزيز الميمني، دار الحديث، بيروت، الطّبعة الثّانية، 1404هـ ص 137.

(2) الأبشيهيّ، المستطرف في كلّ فنّ مستظرف، تحقيق مفيد قميحة، المكتبة العلميّة، بيروت، المجلّد الثاني، ص 3.

(3) مصطفى صادق الرّافعي، تحت راية القرآن، صحّح أصوله محمّد سعيد العريان، دار الكتاب العربي، الطبعة الثامنة، 1403هـ ص384.

(4) *Ch. Perlman and L. Olbrechts Tyteca, The new rhetoric, Ibid, p 149.*

2 - الآليّات شبه المنطقيّة (السلّم الحجاجيّ).

- تعريفه وقوانينه.

تتجلى هنا العلاقة المجازية بين الدعوى والحجة، فتصبح العلاقة شبه منطقية. وإن كانت تتجسّد من خلال الأدوات اللغوية فيتمثّل صلب فعل الحجاج في تدافع الحجج وترتيبها بحسب قوّتها، إذ لا يثبت، غالبا، إلاّ الحجّة التي تفرض ذاتها على أنّها أقوى الحجج في السياق. ولذلك ينشد المخاطِب الحجج التي يرى أنّها تتمتّع بالقوّة اللازمة التي تدعم دعواه. وهذا الترتيب هو ما يسمّى بالسلّم الحجاجيّ، ومن أبسط تمثيلات ذلك ما يكتب عن الإنسان عند عرض سيرته الذاتيّة من تراتبيّات في حياته ونموّه المعرفيّ وأعماله. ويمكن تعريف السلم الحجاجي بأنه «عبارة عن مجموعة غير فارغة من الأقوال مزودة بعلاقة ترتيبية وموفية بالشرطين التاليين:

أ- كل قول يقع في مرتبة ما من السلّم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه.

ب- كل قول كان في السلّم دليلا على مدلول معيّن، كان ما يعلوه مرتبة دليلا أقوى عليه. وله ثلاثة قوانين، هي:

1- قانون الخفض.
2- قانون تبديل السلّم.
3- قانون القلب»[1].

ويصدق هذا في الإثبات، مثل:

- ناصر من أكفأ الضبّاط؛ فقد: نال ميداليّة التقدير من الدّرجة الأولى، ونال وسام الملك فيصل من الدرجة الأولى، ونال، مؤخّرا، وسام الملك عبد العزيز من الدّرجة الثانية.

---

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقليّ، مرجع مذكور، ص ص277-278.

وأُنظر أيضاً: حول السلّم الحجاجيّ الأعمال التالية:

- طه عبد الرحمن، مجلّة كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بفاس، جامعة سيدي محمّد بن عبد الله، العدد التاسع، 1987م، ص ص7-21.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2000م، ص ص 105-107.
- شكري المبخوت، نظريّة الحجاج في اللغة، ضمن (أهم نظريّات الحجاج في التقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم) إشراف حمّادي صمّود، كلية الآداب، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، تونس، ص ص 363-370.

فنيله ميداليّة التقدير هي حجّة أولى على كفاءته، والوسام الثاني هو حجّة أقوى من الحجة الأولى، أمّا الوسام الثالث فهو أقوى الحجج أو الأدلّة على كفاءته. ونيل ناصر لأحد الأنواط أو الجوائز مبنيّ على نيله لما دونه حسب ما تقتضيه الأنظمة.

كما يصدق كذلك في النفي أيضاً؛ كأن يسوق المخاطِب الخطاب الذي يتضمّن أكثر من دليل على بخل أحد الناس:

- فلان بخيل: لا يقرض أحدا، ولا يتصدّق، ولو طلبته ذنبا من ذنوبه، فلن يعطيك إيّاه.

فقد أنزل المخاطِب عدم الإقراض في المرتبة السفلى من سلّم الأدلّة؛ لأنّ القرض بعوض ماديّ في الدنيا، في حين أنّ الصدقة تكون دون عوض ماديّ، فعوضها هو الأجر والمثوبة من الله في الآخرة مع ما يلقاه المتصدّق في الدنيا؛ ولذلك فإذا بخل بالصدقة، فإنّما يبخل على نفسه. أمّا الذنب، فإنّه يستحيل أن يطلبه أحدٌ منه، وقد افترض المخاطِب حصول المستحيل، أي طلب الذّنب، ليدل على شدة بخل المتحدث عنه. ولذلك فهو أقوى الأدلّة على مدلول الخطاب أو على دعوى البخل التي يريد المخاطِب أن يدعمها بحججه.

ولنتمكّن من إدراك الفعل الحجاجيّ وقيمة إيراد الحجج بهذه الصورة، يحسن أن نعرض شيئا عن قوانين السلّم الحجاجيّ الثلاثة مع التمثيل لها.

فالقانون الأوّل هو ما يسمّيه طه عبد الرحمن قانون الخفض، ومقتضاه: "أنّه إذا صدق القول في مراتب معيّنة من السلّم، فإنّ نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها"[1]، وذلك مثل الحجاج بين طرفين، ينتقد أحدهما عمل فلان، في حين يبرّره الآخر، ولئلاّ يظن الطرف الآخر أنّ الطرف الأوّل ضد ذلك الشخص، فإنّه يقول له:

- عبد البارئ صديقي؛ فهو يقف بجانبي دائما في أوقات الملمّات.

وبهذا فإنّه وضعه في درجة من سلّم العلاقات الشخصيّة، التي تبدأ من عدوّ إلى صديق حميم، مرورا بوصف صديق. وبهذا فإنّ نفي الصداقة سوف يصنف العلاقة في مرتبة دون مرتبة العلاقة في الخطاب السابق، وذلك مثل:

- عبدالبارئ ليس صديقي؛ فهو لم يقف بجانبي عندما ألمّت بي حاجة.

ورغم ذلك، إلاّ أنّ هذا الخطاب لا يعني أنّ عبد البارئ عدوّي.

ولكن قد يعني، أيضا، أنّ: عبد البارئ ليس عدوّي.

[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع مذكور، ص277.

أمّا الخطاب التالي:

- عبد البارئ عدوّي.

فهو يعني أنّ:

- عبد البارئ ليس صديقي.

ولذلك، يختار المخاطِب حججه التي تنتسب إلى سلّم واحد، بما يضمن له عدم تناقضها، بل ليؤكد كل منها ما قيل قبلها، أو ما هو مضمر في درجات السلّم لمدلول واحد؛ ولذلك فإنّ المخاطِب يبدأ بأدناها مرتبة، فيرتب المخاطِب حججه في سلميّة واحدة، مثل:

- كان أبو عبد الرحمن نبيل الأخلاق، فهو:
- طيّب مع والديه،
- طيّب مع إخوته،
- طيّب مع أصهاره،
- طيّب مع جيرانه،
- طيّب مع أفراد جماعته،
- طيّب مع زملائه،
- طيّب مع خصومه.

فهذه كلّها حجج، يؤكّد كلّ منها نبل أخلاق أبي عبد الرحمن، وتكون كلّ حجّة أعلى هي أقوى في دلالتها على طيبة أبي عبد الرحمن؛ فطيبته مع خصمه أقوى دلالة على نبل أخلاقه من طيبته مع زملائه، وطيبته مع زملائه أقوى دلالة على نبل أخلاقه من طيبته مع أفراد جماعته وهكذا. وبهذا فكل دليل يستلزم منطقيًا ما تحته من أدلّة.

ويترتّب على ذلك أنّ نفي أحد الأدلة، أي إحدى الحجج، يؤدّي إلى نفي مدلول الخطاب، وهذا هو ما يسمّيه طه عبد الرحمن بقانون تبديل السلّم وهو القانون الثاني، إذ إنّ «مقتضى هذا القانون الثاني أنّه إذا كان القول دليلا على مدلول معيّن، فإنّ نقيض هذا القول دليل على نقيض مدلوله»[1]، إذ يمكن أن ينفي المخاطِب نبل أخلاقه بالقول:

- ليس طيّبا مع جيرانه.

ولكنّ قوّة النفي تترتّب ترتيبا عكسيًا، إذ إنّ نفي ما يقع في أدنى السلّم، هو نفيٌ أقوى لمدلول الخطاب، فنفي طيبته مع والديه دليل أقوى من كل الأدلّة الأخرى على عدم نبل أخلاقه.

[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع مذكور، ص278.

بيد أنّ نفي أي درجة أو دليل في السلّم، لا يستلزم نفي ما يقع في المرتبة التي تعلوه. وهذا هو القانون الثالث، ويسمّيه طه عبد الرحمن قانون القلب، ومقتضى هذا القانون «أنّه إذا كان أحد القولين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معيّن، فإنّ نقيض الثاني أقوى من نقيض الأوّل في التدليل على نقيض المدلول»[1].

ومع أنّ السلّم الحجاجيّ يبدو مقتصرا على العلاقات اللغويّة أو شبه المنطقيّة، إلاّ أنّه يمكن توسيع مفهومه، فلا يظلّ مقتصراً على الأدوات اللغويّة أو الاستلزامات شبه المنطقية، وذلك بإدراج كثير من أدوات الحجاج وآلياته ضمنه، ليصبح إطارا عامّا لتفاضل الحجج، بل وتغليب بعضها على البعض الآخر، انطلاقا من المخزون اللغويّ ونظامه والتراتبيّات المكتنزة في ذهن الإنسان، بتفعيل الكفاءة الحجاجيّة.

ويتمثّل هذا في السلّم الحجاجيّ للمفهوم، وفي انتماء بعض الخطابات إلى سلّميّة معيّنة مستقرّة في كفاءة المخاطِب الحجاجيّة التداوليّة، لوجود علاقات بينها تحكم منطق تراتبها والسياقات التي ترد فيها، مثل علاقات التوكيد، وما يسمّى بالأدلّة أو الشواهد الجاهزة؛ مثل الأدلّة القرآنيّة والأحاديث الشريفة وأقوال السلف والحِكَم والأمثال. ولا يقتصر ترتيبها السلّمي على متنها، بل تتجاوز قوّته إلى سند الرواية إن وُجِد.

وممّا يذكر أنّ المخاطِب يستعمل السلّم الحجاجيّ في المراتب الموجّهة توجيها كميّا، إذ يكمن السلّم في ترتيب الألفاظ من الأدنى إلى الأعلى، أو العكس، مثل الألفاظ الدالّة على الأوزان، والمقادير، ومن ذلك الأسعار، كما يتلفّظ بها المخاطِب لشراء السلع في المزادات مثلا، إذ تنحو الأسعار من الحدّ الأدنى نحو قطب الزيادة حتّى تبلغ السعر الذي يعتقد المخاطِب أنّه أعلى سعر تستحقّه البضاعة، ويكون كل سعر ملفوظ به خلال المزايدة بمثابة درجة في السلّم الحجاجيّ لإقناع البائع، مثل:

- 1000 ريال.
- من يزيد؟
- 4500 ريال.
- من يزيد؟
- 7800 ريال.
- من يزيد؟

(1) المرجع نفسه، ص 278.

- 10000 ريال.
- من يزيد؟
- 12000 ريال.
- من يزيد؟
- صمت!
- من الذي دفع 12000 ريال؟
- أنا.
- نصيبك، هات العربون.

فزيادة الأسعار بمثابة فعل الحجاج من المشتري على كل سعر أو عرض مقدّم من الآخرين، علّه يقنع البائع ويحصل على البضاعة المعروضة، فإذا لم يقتنع البائع بالسعر المعروض عند التلفّظ به، فإنّه يطلب المزيد من الحاضرين، حتّى إذا اقتنع عند مبلغ (12000) ريال، نراه قد طلب العربون من المزايد.

أمّا العمليّة المعاكسة، فهي ما يحصل عندما يعرض البائع بضاعته، فينحو تجاه القطب الأدنى بعد أنْ يقرّر سعرها، ويحاول إقناع الزبون بشرائها، واضعاً في ذهنه أسعار البائعين الآخرين، وذلك عند المفاوضة في السعر مع الزبون، إذ يبدأ في عرض سعره شيئا فشيئا، مثل:

- 50 ريالا.
- 40 ريالا.
- 30 ريالا.

ويمارس هذا في الأسواق الشعبيّة وغيرها بكثرة، إذ يبدأ البائع في أوّل الوقت بسعر معيّن، ولكنّه يعدل عنه إلى ما هو أقلّ عندما يكتشف السياق المحيط به مثل توفّر السلعة، وتفاوتها، ومعرفة أسعار الآخرين، وفي نهاية وقت السوق يعطي أقلّ الأسعار بحجّة رغبته في مغادرة السوق دون العودة بشيء من بضاعته. وهو بهذا يمارس حجاجا طول بقائه في السوق لإقناع المشتري بالشراء.

وقد يحدث أن يستعمل السلّم بدرجتيه المتعاكستين في سياق واحد، بين طرفي الخطاب؛ وذلك عند المناقصات مثلا، إذ يعرض البائع أو المالك سعرا معيّنا، بينما يعرض الزبون أو المستفيد سعرا آخرا، ثمّ يبدأ المالك في التنازل، في حين يبدأ المستفيد برفع السعر حتّى يلتقيان عند درجة معيّنة من السعر تكون مرضية للطرفين.

ولا يقتصر المخاطِب على المستوى النثريّ في حجاجه، بل يمكن أن ينتج المخاطِب خطابه الحجاجيّ شعرا، إذ يعدّ خطابا، إذا توافرت فيه سمات الخطاب، مثل أي خطاب آخر. وقد يكون الخطاب كلّه شعرا خالصا، بوصفه سجالا بين طرفين، كل منهما يحاجج الطرف الآخر شعرا، أو بوصفه حجاجاً من طرف واحد. كما يمكن أن يكون الشعر جزءا من خطاب أعمّ بوصفه شاهدا مثل المثل أو الحكمة أو قول أحد السلف.

ويمكن أن يتجسّد مثال الوجه الأوّل أي الحجاج بين طرفين، فيما يسمّى بشعر النقائض، إذ من المعروف أنّ «النقيضة قصيدة يردّ بها شاعرٌ على قصيدة لخصمٍ له فينقُضُ معانيها عليه: يقلبُ فخر خصمه هجاء، وينسب الفخرَ الصحيح إلى نفسه هو»[1].

وقد اشتهر من هؤلاء الشعراء جرير والفرزدق والأخطل، إذ تعدّ قصائدهم من باب الفخر بالذّات وتهميش الآخر في لحظة التلفّظ بخطابه الشعريّ، ويكفي حجاجا أنّ الفخر هو مناط الحجاج هنا، إذ يضع الشاعر نفسه في أعلى السلّم الحجاجيّ؛ لأنّ التلفظ بالأنا يخفي الآخر، سواء أكان التلفّظ ظاهرا أم مخبوّا بالتلميح إليها في الخطاب. ومن أمثلة ذلك قول الفرزدق في قصيدته المسمّاة الفيصل[2]:

إنّ الذي سمك السماء بنى لنا ... بيتا دعائمه أعزّ وأطول
أحلامنا تزن الجبال رزانة ... وتخالنا جنّا إذا ما نجهل
فادفع بكفّك -إن أردت بناءنا- ... ثهلان ذا الهضبات، هل يتحلحل؟
يا ابن المراغة، أين خالُك؟ إنّني ... خالي حبيشٌ ذو الفَعال الأفضل
خالي الذي غصب الملوك نفوسهم ... وإليه كان حِباء جَفنَةَ يُنقلُ
إنّا لنضرب رأس كلّ قبيلة ... وأبوك خلف أتانه يتقمّل
وشُغِلتَ عن حسب الكرام وما بنوا ... إنّ اللئيم عن المكارم يُشغلُ
إنّ التي فُقِئت بها أبصاركم ... وهي التي دمغت أباك: الفيصلُ

ومن قصائد جرير تلك القصيدة التي رثا فيها زوجته، ثمّ حاجج في آخرها ندّه الفرزدق، إذ يقول[3]:

(1) عمر فرّوخ، تاريخ الأدب العربي، الجزء الأوّل، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1981م، ص361.
(2) المرجع نفسه، ص ص658-660.
(3) المرجع نفسه، ص ص669-670.

أفأمّ حَزرَةَ، يا فرزدقُ، عِبتمُ ... غضِبَ المليكُ عليكم الجبّار
قَتَلَت أباكَ بنو فُقَيم عَنوَةً ... إذ جُرُّ ليس على أبيك إزارُ
عقروا زواحله فليس بقتله ... قتل وليس بعقرهنّ عقار
كذب الفرزدق، أنّ عودَ مجاشعٍ ... قَصِفٌ وإنّ صليبهم خوّار
قد كان قومك يحسبونك شاعرا ... حتى غَرِقتَ وضمّك التيّار
إنّ الفرزدق لا يزال مقنّعا ... وإليه بالعمل الخبيث يشار
لا يَخفَيَنّ عليك أنّ مُجاشعا ... لو ينفخون من الخؤور لطاروا
إذ يؤسرون فما يُفَكّ أسيرُهم ... ويقتلون فتسلَمُ الأوتارُ

أمّا مثال الوجه الآخر، أي الحجاج شعرا من طرف واحد، فهو أبيات المتنبّي في مدح سيف الدولة[1]:

وما حمدتك في هول ثبتَّ له ... حتى بلوتك والأبطال تمتصع
فقد يظُنُّ شجاعا من به خرقٌ ... وقد يظُنُّ جبانا من به زَمَعُ
إنّ السلاح جميعُ الناس تحمله ... وليس كلُّ ذوات المخلب السّبُعُ

فالمتنبيّ يحتج لدعواه بشجاعة سيف الدولة، أنّه حمل السلاح وهو كفء له، بالرغم من أنّ كل الناس تحمل السلاح، ولكن ليس كلّ من حمله أصبح شجاعا، والدليل أنّ ما له ناب من الحيوانات كثير، ولكنّ ما ينطبق عليه وصف السبع منها قليل، بل ونادر وسيف الدولة كذلك.

- أدوات السلّم الحجاجيّ اللغويّة.

يتحقّق الحجاج بالسلّم الحجاجيّ باستعمال أدوات لغويّة، وآليات شبه منطقيّة كالتالي:

- الأدوات اللغويّة، كالروابط الحجاجيّة، مثل (بل، لكن، حتّى، فضلا عن، ليس كذا فحسب، بل) السمات الدلاليّة، ودرجات التوكيد.
- الصيغ الصرفيّة (أفعل التفضيل، صيغ المبالغة).

(1) ديوان أبي الطيّب المتنبي، بشرح أبي البقاء العكبري المسمّى بالتبيان في شرح الديوان، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، ص234.

- (المفهوم: الموافقة، المخالفة).

- حجّة الدليل.

ونستعرض كلاً منهما كما يلي:

- الأدوات اللغويّة.

- الروابط الحجاجيّة.

هناك بعض الأدوات اللغويّة التي يكون دورها هو الربط الحجاجيّ بين قضيّتين، وترتيب درجاتها بوصفها حججاً في الخطاب. ومن هذه الروابط: لكن، حتّى، بل، فضلا عن، وغيرها. وهذه الروابط هي ما يسميه المناطقة اللفظ-الأداة «وهو لفظ لا يدلّ بحدّ ذاته على أي معنى، وإنّما من طبيعته أن يربط فقط بين الألفاظ المختلفة لتبيان العلاقات القائمة فيما بينها. وهو لا يصلح أن يكون موضوعا ولا محمولا في القضايا المنطقيّة»[1].

وتعد عبارة (غنيّ عن القول) مما يجسّد هذه الروابط كما في الخطاب التالي:

- «ولم يكن الشيخ ليزور أو يُزار إلا في المناسبات. ولم يكن يقرأ الجرائد، أو يستمع إلى الراديو. وغنيّ عن القول أنّه لم يذهب في حياته إلى سينما أو مسرح، كما لم يخرج طوال الثلاثين عاما الأخيرة من حياته لنزهة أو لرؤية متحف أو حديقة...الخ. ولعلّه رأى الأهرام أوّل قدومه القاهرة»[2]، وهذه حجج على جد الشيخ وحفظه للوقت.

إذ استعمل المخاطِب عددا من الحجج للدلالة على ملازمة الشيخ لبيته وحرصه على عمله، ولكنّه رتّبها في السلّم الحجاجيّ، وذلك بأن استدل بالخطاب الواقع بعد (غنيّ عن القول) وهو (أنّه لم يذهب في حياته إلى سينما أو مسرح) ليكون الحجّة الأقوى، وباستعماله هذه الأداة المرتبطة بالخطاب السابق، فقد وضع الحجج الأخرى في مراتب دون مرتبة هذه الحجة، إذ تمثّل أدلّة أضعف منها قوّة.

ومن هذه الأدوات حرف (لكن) وهو «حرف استدراك. ومعنى الاستدراك أن تنسب حُكما لاسمها، يخالف المحكوم عليه قبلها. كأنّك لمّا أخبرتَ عن الأوّل بخبر، خفت أن يتوهّم من الثاني مثل ذلك، فتداركتَ بخبره، إن سلبا، وإن إيجابا. ولذلك لا يكون إلاّ بعد كلام، ملفوظ به، أو مقدّر [...] ولا تقع لكنّ إلاّ بين متنافيين، بوجه ما [...] قال الزمخشري: لكنّ للاستدراك، تُوَسِّطها بين كلامين

[1] نجم الدين القزويني، الشمسيّة في القواعد المنطقيّة، تقديم، تحليل، تعليق، وتحقيق مهدي فضل الله، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1998م، ص48.

[2] جمال البنا، السنوات الأخيرة للشيخ الوالد (3)، جريد الشرق الأوسط، العدد 8424، الجمعة 6 شوّال 1422هـ 21ديسمبر 2001م، ص22.

متغايرين، نفيا وإيجابا. فتستدرك بها النفي بالإيجاب، والإيجاب بالنفي [...] والتغاير في المعنى بمنزلته في اللفظ»[1].

وهذا يوضّح أنّ المخاطِب يستدرك بها بعد نفي أو نهي، مثل:

- لماذا تكذب عند التحقيق معك؟

- ما كذبت، لكن احتلت في كلامي.

إذ عمد إلى نفي الكذب في الدرجة الأولى، ثمّ ارتقى بحجاجه درجة وهي إثبات الاحتيال.

وكما هو في الخطاب التالي:

- دانه: لماذا تبكين ياجدّتي؟

- أبكي على الدنيا يابنتي، كل شيء تغيّر.

- دانه: أكيد أمّي قالت لك شيء.

- ياليتني ما سمعت الذي قالته.

- دانه: ماذا قالت لك يأمّي. هذا بيت أبي، وما هو بيت أمّي.

- أبوك مسكين يصير بين نارين؛ ناري ونار زوجته.

- دانه: لكن أنت أمّه.

- وهي زوجته وأمّك[2].

فدانه في الحوار السابق تقرّ بحقّ أمّها، وبهذا فهي تضعه في درجة سلّميّه معيّنة، وبالرغم من ذلك، فهي تصنّف حقّ جدّتها فوق حقّ أمّها، من خلال خطابها لتحاجج بأنّ جدّتها أحقّ برعاية أبيها وسكنى بيته من أمّها، وكان الترتيب الحجاجي باستعمال لكنْ فهي الوسيط في ترتيب هاتين الدرجتين من الحجج.

وقد يستعملها المخاطِب بعد الإيجاب المقدّر:

- محمّد مجتهد، فهو يعمل آناء الليل وأطراف النّهار.

- صحيح، لكن لن يحقّق النجاح في حياته بهذه الصورة.

فهذا اعتراض، إذ يقدّر في خطابه:

- صحيح أنّه مجتهد، ولكن...

[1] الحسن بن قاسم المراديّ، الجنى الدّاني في حروف المعاني، تحقيق الدكتور فخر الدّين قباوة والأستاذ محمّد نديم فاضل، منشورات محمّد على بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1413هـ/ 1992م، ص591.

[2] مسلسل جرح الزمن، تلفزيون دولة الكويت، 30 رمضان 1422هـ.

فالإقرار بالاجتهاد درجة، ونفي النّجاح هي الدرجة العليا حجاجيًا صوب دعوى فشل محمّد.

وقد استطاع المخاطِب ترتيب حججه باستثمار خاصيّة الانعكاس في الأداة لكن.

ولنرى كيفيّة حجاجيّة لكنّ التّرتيبيّة بشيء من التحليل في الخطاب التالي:

- كيف دراسة عبد المجيد في الجامعة؟

- عبد المجيد مجتهد.

فالقـول باجتهاد عـبد المجيد، يستلزم إحدى نتيجتين، وذلك أنّ عبد المجيد، إما أنه سوف يحقق نجاحا، أو إنه سوف يخفق.

والنّتيجة الأولى هـي النّتيجة الأقـرب، فهـي الـتي يـنقاد إلـيها ذهـن المخاطَب دون النتيجة الأخـرى؛ لأنّ لفـظ (مجـتهد) يـتضمّن بطبيعـته الدلالـيّة أنّ هناك جهدا مبذولا، ومن المعلوم أنّ الجهد المبذول يؤدّي، عادة، إلى تحقيق النّجاح. ولا يمكن قبول التضمّن الآخر لأوّل وهلة.

وما يجعل النّتيجة الأخرى مقبولة هو استعمال لفظ لكنْ بعد الجملة، كما يلي:

- عبد المجيد مجتهد، لكنّه لن ينجح.

وعلـيه، فـإنّ المخاطِب يـستعمل لفـظ لكـنْ لعكس الاستدراك وتوجيه الحجاج لما سيتلوها، اعتمادا على ما قيل قبلها.

وما يؤكّد طواعية لكن في هذه الخاصيّة هو دلالتها على الإيجاب بعد النفي، مثل:

- لا يجتهد عبد المجيد، ولكنّه سوف ينجح.

فكـلّ خطـاب تـال لها هو الحجّة الأقوى صوب الدعوى التي يدّعيها المخاطِب، مثل الدعوى بظلـم عـبد المجيد في النّتائج أو التقويم في الخطاب الأوّل رغم اجتهاده، أو الدعوى بالفوضى في النتائج في الخطاب الآخر.

وهـذا مـا يجعـل الاسـتدراك سـبيلا إلى مـنح الحجّة التي تأتي بعدها قوّة أكبر، وبالتالي يغدو المدخل المسوّغ لطلبات لا حقة مثلما هو في الحوار التالي:

- أريد منك أن تصلح سيّارتي.

- أنا مشغول، ولكنّني سوف أفعل.

إذ يدّعي بخطابه احترام العميل ومحاولة خدمته، ولذلك يجعل نيّته في الفعل هي الحجّة الأقوى على دعواه، ومن ثمّ، فاستدراكه هو المدخل المنطقيّ ليردف ذلك بقوله:

- ولذلك فإنّ الأجرة سوف تكون مرتفعة قليلا.

إذ لا يمكـن أن يكـون خطابـه الـذي يبـيّن الأجـرة مقبـولا دون التمهـيد لـه بادّعـاء الشغل، واسـتدركه بقـبول العمـل بالرغم من ذلك. فادّعاء الشغل يتضمّن أنّ الميكانيكي لن يجد الوقت الكافي لإصـلاح الـسيّارة، وإذا أراد إصلاحها، فإنّه يحتاج إلى مضاعفة الجهد؛ وبالرغم من كلّ هذا فهو سوف يـصلحها. وبهـذا فقـد رتّب المخاطِب حججه في سلّم واحد، إذ جعل شغله في المرتبة الأدنى، ثمّ جعل استعداده للقيام بإصلاح السيّارة في الدرجة الأعلى.

وقد يصنّف المخاطِب الأشياء أو الأوصاف في درجات حجاجيّة، وذلك بالتلفّظ بالوصف بعد لكن، كما هو في هذا الخطاب:

- حسّان مهندس.

- نعم، ولكنّه سيء.

- أو نعم، ولكنّه سيء جدّا.

إذ يـستلزم لفـظ مهـندس أنّـه يجـيد بعـض الأعمـال، والمخاطِب يقرّ بتلك الخصيصة، ولكنّه يعـترض علـى انطـباقها على حسّان كما هو معروف عمّن هو مثله، وبالتالي كان مجرّد الاستدراك بعد نعم هو اعتراض من المخاطِب ليصنّف به المهندس في درجة أقوى دليلا على عدم مهارته، ولذلك كان الخطاب الثاني حجاجاً على عدم أهلية المهندس حسّان، بينما كان الخطاب الثالث أقوى وذلك بإضافة جدّا. وبهذا يكون «معنى لكنْ في جميع مواضعها الاستدراك»[1].

وتقـارن ديـبورا شـيفرن *Deborah Schiffrin* الأداة (لكـن) بحـرف (الـواو)، وذلـك بقولها: «بالـرغم مـن أنّ لكن هي من أدوات تنسيق الخطاب، إلاّ إنّ لها وظيفة تداوليّة مختلفة، وهو أنّها تجعل للوحدة التي تليها فعلا مضادّا؛ ولأنّ هذا الدور مؤسس على معناها المضادّ، فإنّ مدى استعمالها الذهنيّ أضـيق مـن مـدى الـواو [...] إذ لا تنـسّق لكـن بين الوحدات الوظيفيّة إلاّ إذا كان هناك بعضا من العلاقات المتضادّة في محتواها الذهنيّ أو التفاعليّ»[2].

وتعـدُّ العـبارة (فضلا عن) من الأدوات التي يعمد المخاطِب إلى استعمالها، لترتيب الحجج في سلّم حجاجيّ. وذلك مثل من يريد إقناع الناس بحاجته وفقره الشديدين:

- لماذا لاتبقى في بيتك، وتُعِفُّ نفسك عن المسألة؟!

- لا أملك كوخا فضلا عن بيت.

---

(1) الحسن بن قاسم المراديّ، الجنى الدّاني في حروف المعاني، مرجع مذكور، ص ص615-616.

(2) *Deborah Schiffrin, Discourse markers, Cambridge University press, 1992, p p 152-153.*

فمعناه أنّه لا يملك كوخا ولا يملك بيتا، وأنّ عدم ملكه البيت أولى من عدم ملكه الكوخ. بيد أنّه يكفيه أن ينتج خطابا يبيّن فيه أنّه لا يملك بيتا، إذ يكفي إنجازه لإخبار المخاطَب، ولكنّه عمد إلى نفي الأقلّ، ليسوغ له وضع نفي ملكيّة البيت في درجتها السلميّة التي تحقق إقناع المخاطَب بفقره. ويمكن أن يؤوّله المخاطَب على أنّه:

- لا أملك كوخا، فكيف أملك بيتا؟! أو:
- بما أنّني لا أملك كوخا، فإنّني لا أملك بيتا. أو:
- إن كنت لا أملك كوخا، فإنّه من الأولى أنني لا أملك بيتا.

وبهذا، فإنّ المخاطِب ينتج خطابين معا، وهما:

- لا أملك كوخا.
- لا أملك بيتا.

ويختلف الخطابان أعلاه في درجة قوة حجتهما، رغم دلالتهما على ادعاء الفقر. وبهذا فإنّ الترتيب السلّمي يتحقّق باستعمال (فضلا عن) «ولا تستعمل فضلا عن هذه إلاّ في النفي [...] والفقير إنّما ينفى عنه، في العادة، ملك الأشياء الحقيرة لا ملك الأموال الكثيرة»[1] ، ومعلوم أنّ النفي يدخل على القضيّة كلّها، فيحوّلها من الإيجاب إلى النفي. وقد أوجد المخاطِب الربط بينهما بهذه الأداة، بيد أنّه يمكن أن ترد كلّ من الجملتين السابقتين لوحدها، إذ «يبدو أنّ الجملة المحلّلة ذات معنيين قد يكونان منفصلين انفصالا يجعل فهم أحدهما لا يلزم عنه فهم الآخر. أو متكاملين يلزم أو يمكن أن يلزم عن فهم أحدهما فهم الآخر»[2]، والمعنى المذكور يمكن أن يتلفّظ به المخاطِب على النحو التالي:

- أنا لا أملك كوخا ولا أملك بيتا، وأن لا أملك كوخا أولى من أن لا أملك بيتا.

والربط بين العنصرين المنفيّين، وهما الكوخ والبيت، مستفاد من العلاقة اللغويّة بينهما، ومن معرفة النّاس بالعالم؛ وذلك بأنّ الكوخ أقل قدرا من البيت، وهذه علاقة ضمنيّة موجودة في ذهن المخاطِب والمخاطَب لاشتراكهما في الثقافة واللغة، وبالتالي، فإنّه يعلم أنّ نفي امتلاك الكوخ وهو الدرجة الدنيا في السلّم، سوف يقنع المخاطَب بنفي امتلاك البيت الذي يقع فوقه بدرجة. وتراتبهما في الواقع هو سبب تراتبهما في السلّم الحجاجيّ.

---

(1) جلال الدّين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، الجزء الثالث، تحقيق ابراهيم محمّد عبد الله، مطبوعات مجمع اللغة العربيّة بدمشق، دمشق، 1407هـ/ 1986م، ص ص448-462.

(2) محمد صلاح الدين الشريف، تطابق اللفظ والمعنى بتوجيه النّصب إلى ما يدلّ على المتكلّم، حوليّات الجامعة التونسيّة، تونس، العدد الثالث والأربعون، 1999م، ص 27. وقد استفدنا من تحليله للمثال: فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار، الذي تناوله ابن هشام في إحدى رسائله المعروضة في المرجع أعلاه.

وهذا يتّضح عند ابن الأثير عندما كان يتحدّث عن المجاز، إذ يذمّ بعض أنواعه بقوله:

- «وقد جاء من ذلك ما هو بشع بارد، فلا يستخرج إلاّ بمسائل الجبر والمقابلة أو بخطوط الرمل من القبض الداخل أو القبض الخارج والبياض والحمرة، وغيرها. ولئن كان معناه دقيقا يدل على فرط ذكاء، فإنّي لا أعدّه من اللغة العربيّة فضلا عن أن يوصف بصفات الكلام المحمودة، ولا فرق بينه وبين لغة الفرس والروم وغيرهما من اللغات في عدم الفهم»[1].

فدعواه هي بشاعة ذلك الصنف من المجاز، بل وبرودته، وقد رتّب حججه في سلّم واحد بواسطة (فضلا عن)، فجعل ماقبلها (لا أعدّه من اللغة العربيّة) في أدنى السلّم، وأردف ذلك بحجّة أقوى منها أوردها بعد (فضلا عن) وهي (أن يوصف بصفات الكلام المحمودة).

ومن الأدوات بل، إذ تكمن حجاجيّتها في أنّ المخاطِب يرتّب بها الحجج في السلّم، بما يمكن تسميته بالحجج المتعاكسة، وذلك بأن بعضها منفيّ وبعضها مثبت؛ لأنّ بل أساسا «حرف إضراب، وله حالان: الأوّل: أن يقع بعده جملة. والثاني: أن يقع بعده مفرد. فإن وقع بعده جملة كان إضرابا عمّا قبلها، إمّا على جهة الإبطال [...]، وإمّا على جهة الترك للانتقال، من غير إبطال [...] وإذا وقع بعد بل مفرد فهي حرف عطف، ومعناها الإضراب. ولكن حالها فيه مختلف: فإن كانت بعد نفي [...] فهي لتقرير حكم الأوّل، وجعلِ ضدّه لما بعدها. [...]»[2].

ومن الأمثلة على الجملة، ما يقوله شخص متّهم بالتقصير في عمله:

- لم أتقاعس عن العمل، بل اجتهدت فيه.

إذ أبطل التقصير، عندما نفاه، ولذلك وضعه في درجة أدنى من درجات السلّم الحجاجي، ومن ثمّ أثبت الاجتهاد مما رفعه فوق ذاك درجة. وبذلك، فقد تمكّن من إنجاز فعلين لغويّين، مع استيفاء ترتيبهما حجاجيّا باستعمال الأداة بل، وذلك لخصيصتها اللغويّة.

وقد لا يريد المخاطِب إبطال ما قبل بل، بقدر ما يريد الانتقال من درجة دنيا في الحجاج إلى درجة أعلى، مثل:

- نحن لا نظلمك، بل أنت مغرور.

---

(1) ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدّم له وحقّقه وشرحه وعلّق عليه احمد الحوفي وبدوي طبانه، دار الرفاعي، الرياض، الطبعة الثانية، 1404هـ/ 1984، الجزء الثالث، ص ص 109-110.

(2) الحسن بن قاسم المراديّ، الجنى الدّاني في حروف المعاني، مرجع مذكور، 1413هـ 1992م، ص ص 235-237. وانظر كذلك:

- ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، صيدا – بيروت، الجزء الأوّل، ص ص130-131.

وكذلك الحال لو تقدّمها نفي أو نهي، مثل:

- **ما أرهب الفلسطينيون الإسرائيليين، بل الإسرائيليون.**

أي الإسرائيليون هم الذين أرهبوا الفلسطينيين.

ومن دلالة سلّميتها أنّ المخاطِب قد يضرب عن الحجّة الأدنى إلى استعمال الحجّة الأعلى، كما في خطاب أمين عام رابطة العالم الإسلاميّ، إذ يقول: «**ليس من الإنصاف القول إنّ كل ما يحتويه برنامج هيئة الأمم المتحدة عمل سيئ محض أو هدّام كلّه، بل إنّ فيه الجيّد المفيد والمطلوب**»[1].

إذ وضع ما بعد بل في درجة أقوى للدلالة على عدم حكمه المطلق بسوء هيئة الأمم.

ومن المعلوم أنّ السياق أو النتيجة عند استعمال (بل) هي التي توجّه ترتيب درجات الحجج في السلّم، وذلك في النفي، مثل الخطابات التالية:

- لم يسرق هذا الرجل النقود كلّها، **بل سرق بعضها.**
- لم يسرق هذا الرجل بعض النقود، **بل سرقها كلّها.**

فيمكن أن يكون رئيس العصابة هو المخاطِب في الخطاب الأوّل، عندما يحاجج عند توزيع الجائزة على اللصوص؛ فيكون مقدار الجائزة موافقا لمقدار الجهد المبذول، فيبيّن بخطابه أنّ اللص كان شريكا فقط في السرقة، ولم يكن اللص الوحيد؛ وعليه، فسرقة بعض النقود أدنى من سرقة الكلّ، وهذا ما يجعله مستحقًا لنصيب أقلّ من الجائزة.

أمّا في الخطاب الآخر فهو يثبت عكس ذلك؛ إذ يضع سرقة الكلّ في درجة أعلى مما يجعله يستحقّ الجائزة كلّها. وكان مردّ هذا التنوّع هو استعمال ألفاظ التسوير (بعض) و(كلّ) في سياق النفي.

بيد أنّه لو اختلف السياق بأن كان يجري الخطاب عند توقيع الجزاء في الشرطة مثلا، فإنّ المخاطِب بتلفّظه بالخطاب سوف يعيد ترتيب الحجج في السلّم، فالحجّة الأدنى في الخطاب الأوّل تصبح هي الحجّة الأقوى هنا، وذلك، بتوجيه السلّم الحجاجيّ نحو تبرئة المتّهم. بعكس قوّة الحجج في الخطاب الآخر.

فنتيجة منح الجائزة وفقا للإسهام في السرقة، معاكسة لنتيجة تبرئة المتّهمين، بالرّغم من وحدة الخطابين لغويًا، ولكن السياق المختلف هو الذي وجّه درجات الحجج سلميًا. فكانت براءة صاحب الجائزة الأقل أكبر قدراً وأوفر حظاً من صاحب الجائزة الأكبر في سياق السرقة.

(1) عبد الله العبيد، رسالة من أمين عام رابطة العالم الإسلامي إلى مؤتمر المرأة 2000، مجلّة المجتمع، الكويت، العدد 1404، (11-17 ربيع الأول 1421هـ 13-19 يونيو 2000)، ص30.

وممّا يتّسق مع (بل) في التركيب تلك الخطابات التي تتضمّن: (**ليس ... فحسب، بل...**) وذلك بمعنى تثبيت كل من الجزأين، بعد ترتيبهما صعودا، فيصبح الوضع ثبوت الأوّل بوصفه حجّة دنيا، وزيادة الآخر فوقه بوصفه الحجّة الأقوى، إذ إنّ الحجج التي تقع بين: (**ليس...فحسب**) تعدّ في درجة أدنى حتّى لو كانت ذات قيمة عليا في نظر المخاطَب، إذ يضعها المخاطِب بهذا في أدنى السلّم، ليوحي إلى المخاطَب مقدّما بأن ما بعدها أقوى منها. وهذا ما يجعله ينتظر تلك الحجج الأقوى بفارغ الصبر، خصوصا حجج الخطاب الشفهيّ، وهنا مكمن لسلطة الخطاب غير يسير، مثلما نرى في المثال التالي: «وهنا تتجلّى عبقريّة الجاحظ اللسانيّ: **إنّه سيقوم بنفسه بتجارب ميدانيّة يجمع عدّة رسائل مكتوبة ويستمع لعدّة خطب ملفوظة فيعدّد جميع حروفها، ويلاحظ تردّاد كلّ حرف ليستخلص وظيفته ومردوده في اللغة، ليس هذا فحسب، بل يقابل بين الحروف العربيّة وبعض الحروف الأجنبيّة، ليستنتج أنّ لكل لغة حروفاً تدور في أكثر كلامه**»[1].

فالنتيجة أو الدعوى هي (عبقريّة الجاحظ)، والأدلّة على ذلك عند المخاطِب أمران: أوّلهما هو استخلاص وظيفة الحرف ومردوده في اللغة. والآخرهو: **مقابلة الحروف العربيّة بغيرها. ووضع الحجّة الأولى في أدنى السلّم بالرغم من أهميّتها ودلالتها القويّة على عبقريّة الجاحظ، وذلك بإيراد اسم الإشارة (هذا) الذي يحيل عليها بين (ليس...فحسب)، وهذا التركيب هو ما أنزلها هذه المنزلة، وبالتالي أوحى بأنّ لدى المخاطِب دليلا أقوى منها على عبقرية الجاحظ، وهو الحجّة الأخرى: (بل يقابل...)** فتبوّأت قوّتها السلميّة بفضل إيرادها بعد الحرف (بل) في هذا التركيب.

ومن أدوات السلّم الحجاجيّ الأداة **حتّى، لدورها في ترتيب منزلة العناصر، ولما لمعانيها** واستعمالاتها من سلميّة. فأوّلها هو (حتّى الجارّة) **التي تعني انتهاء الغاية، على أن يراعي المخاطِب تحقق** شروط مجرورها في التركيب، وهي: «**الأوّل: أن يكون ظاهرا في الغالب. والثاني: أن يكون آخر جزء، أو ملاق لآخر جزء. وأن يكون المجرور بها داخل فيما قبلها على الغالب، وأن يكون الانتهاء به أو عنده**»[2].

وذلك مثل من يحتجّ على أنه قد شبع من زاد مُضيفه بقوله:

- **لقد تناولت زادا شهيًا؛ فقد أكلت الدجاجة حتّى رقبتها.**
- **أو فقد التهمت كلّ شيء حتّى الصحون.**

(1) محمّد الصغير بناني، النظريّات اللسانيّة والبلاغيّة عند العرب، دار الحداثة، بيروت، الطبعة الأولى، 1986م، ص9.

(2) بإيجاز من: الجنى الداني في حروف المعاني، مرجع مذكور، ص ص 543-544.

وثاني استعمالاتها ما يعرف بـ(حتّى العاطفة). ويراعي المخاطِب هنا شروط المعطوف، وهي «شرطان: الأوّل: أن يكون بعضَ ما قبلها، أو كبعضه [...] الثاني: أن يكون غاية لما قبلها، في زيادة. والزيادة تشمل القوّة والتعظيم. والنقص يشمل الضعف والتحقير»[1].

وقد اجتمع هذا الصنفان في البيت التالي[2]:

قهرناكم، حتى الكماة، فإنّكم   لتخشوننا، حتّى بنينا الأصاغرا

فـ«الشطر الأوّل من البيت يشتمل على حجّتين هما: (قهرناكم) و(قهرنا كماتكم) وهما تخدمان معا النتيجة الواردة في الشطر الثاني من البيت: (أنتم تهابوننا). ولكن السؤال الذي نطرحه هنا هو الآتي: هل سترد هاتان الحجّتان في نفس الدرجة من درجات السلّم الحجاجيّ؟ هل لهما قوّة حجاجيّة متماثلة؟ إنّ الجواب سيكون بالنفي طبعا، فالحجّة التي جاءت بعد (حتّى) هي الحجّة الأقوى. [...] وإذا كان الشطر الأوّل من البيت قد اشتمل على حجج تؤكّد قوّتنا وبطولتنا، فإنّ الشطر الثاني منه تضمّن حججا تؤكّد ضعف الخصوم وهوانهم. فالحجّتان الواردتان في هذا الشطر هما (أنتم تهابوننا) و(أنتم تهابون بنينا الأصاغرا) وهما تؤديان إلى نتيجة ضمنيّة مضمرة من قبيل (أنتم ضعفاء) أو (أنتم جبناء) أو غيرهما من النتائج المحتملة. [...] إنّ الحجّة الأخيرة (تهابون بنينا الأصاغرا) هي الحجّة الأقوى والدليل الناصع على ضعف الخصوم وهوانهم»[3].

كما ورد عند عتاب الداعي لمن لم يحضر دعوته، بقول المدعوّين:

- لم نستطع المجيء إلى الدعوة، لأنّ الطريق كان مملوءا بالماء.
- جاء النّاس حتى أصحابُ الدرّاجات.

إذ جعل أصحاب الدراجات في أعلى السلّم الحجاجي محتجّا بهم، وفي هذا استلزام هو أنّ كلّ النّاس قد لبّوا الدعوة، وعليه فلا عذر لكم.

(1) المرجع نفسه، ص ص 547-548.

(2) ورد هذا البيت في:
- ابن هشام، مغني اللبيب، تحقيق محيي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، صيدا-بيروت، 1992م، ج1، ص 146.

وكذلك في:
- الحسن بن قاسم المراديّ، الجنى الداني، مرجع مذكور، ص549.

(3) أبو بكر العزّاوي، سلطة الكلام وقوّة الكلمات، مجلّة المناهل، وزارة الثقافة والاتّصال المغربيّة، السنة 25، العدد 62-63، (صفر 1422هـ ماي 2001م)، ص ص 144-145.

وبما أنّ ما بعدها يكون غاية لما قبلها، فإنّ السلّم يمكن الاحتجاج بأعلاه، أو بأدناه كما هو هنا، والسياق هو المحدّد لذلك، مثل من يدّعي بأنّه طرق جميع الأبواب ولاقى نصبا في قضاء حوائجه، بقوله:

- قبّلنا النّاس حتى أنوف العبيد.

إذ تمثّل أنوف العبيد غاية النقص، فهي أدنى ما يمكن أن يقبّله الإنسان، بل قد يستحيل هذا، ولذلك فتقبيلها في الخطاب السابق، هو مكمن قوّة الحجّة على النَّصَب والذلّ.

أمّا الاحتجاج بالعكس، أي بالزيادة في درجات السلّم، فمثل الخطاب التالي:

- جاء منسوبو الوزارة حتّى الوزير.

ومن التراكيب التي تترتّب فيها الحجج بحسب درجتها الحجاجيّة، ذلك التركيب الذي يتضمّن الأداتين (ما...إلاّ) في ترتيب الحجج في سلّم واحد؛ إذ إنّ (ما ... إلاّ) عامل «يوجّه القول وجهة واحدة نحو الانخفاض»[1]، وهذا ما يستثمره المخاطِب، عادة، لإقناع المخاطَب بفعل شيء ما، مثل الحث على التبرّع، أو شراء سلعة ما، أو التقليل من قيمة شيء ما، كما في الخطابات التالية:

- لماذا تنازع النّاس، فما حصّتك من الإرث إلاّ قطعة أرض صغيرة؟
- أنت الرابح معنا، فما ثمن هذه الحقيبة إلاّ ثلاثون ريالا.
- ليست هذه الرحلة ممتعة، فما مدّتها إلاّ تسعة أيّام.

وهو ما يسمّيه ديكرو بالمواضع التي توجد بين الحجّة والنتيجة، وذلك بإدخال هذه العوامل من قبيل (ما...إلاّ) في الأمثلة السابقة. بيد أنّه يمكن استخلاص نتائج معاكسة من هذه الحجج؛ وذلك بحذف العوامل (ما ... إلا) المدخلة على الخطاب الأساس، فتصبح الخطابات كالتالي:

- نازع النّاس؛ فحصّتك من الإرث قطعة أرض؟
- أنت الرابح معنا؛ فثمن هذه الحقيبة ثلاثون ريالا.
- هذه الرحلة ممتعة؛ فمدّتها تسعة أيّام.

ومن أدوات السلّم الحجاجيّ كذلك القصر باستعمال (إنّما) «والسبب في إفادة إنما معنى القصر، هو تضمينه معنى: ما وإلاّ [...] وترى أئمّة النحو يقولون: إنما تأتي إثباتا لما يذكر بعدها ونفيا لما سواه»[2].

(1) شكري المبخوت، نظريّة الحجاج في اللغة، ضمن (أهم نظريّات الحجاج في التقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم) إشراف حمّادي صمّود، كلية الآداب، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، تونس، 1998م، ص 381.

(2) أبو يعقوب السكّاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الثانية، 1407هـ/ 1987م، ص291.

- عندما كنّا على مقاعد الدراسة الابتدائيّة، كان يجاورنا على تلك المقاعد أطفال في سنّنا من إخواننا الفلسطينيين، ممن وصلوا للتوّ إلى المملكة بعد نكبة حزيران 67 م. كان الفلسطينيّون، في حقيقة الأمر، لا يجاوروننا بالمقاعد فحسب، وإنما بجيرة المسكن والمشرب؛ كنّا نتقاسم معهم الزعتر والزيتون، نتبادل معهم العواطف بشكل ديمومي وبلا انقطاع[1].

ودلالتها هنا مثل دلالة (ليس كذا فحسب)، إذ صنّف المخاطِب بواسطة استعمالها حججه إلى أكثر من مستوى، وبالتالي إلى أكثر من قوّة، أقواهما هو ما بعد إنّما.

- وهناك من يستعمل (ما ... إلا) ليضع ذاته في أدنى السلّم، مثل:
- أنت الخير والبركة، فأنت موجّه عظيم، ورائد متميّز.
- ما أنا إلا موظّف بسيط.

فهي حجّة قويّة له على التواضع، كما كان يردّد أحد الوزراء:

- ما أنا إلاّ طالب اقتصاد بسيط.
- السمات الدلاليّة.

ولأنّ السلّم الحجاجيّ يعود في ترتيبه والمفاضلة بين قواه إلى المخاطِب بحسب مايراه، فإنّ الحجّة الواحدة قد ترتقي إلى أعلى السلّم من وجهة نظر معيّنة، كما قد تدنو إلى أدنى السلّم بحسب وجهة نظر أخرى، وهذه من مميّزات السلّم الحجاجي في إيجاد العلاقة بين مكوّناته. فقد يتعاكس المخاطِبان في الخطاب الواحد، كما هو في الخطاب التالي الذي جرى بين النعمان بن المنذر وكسرى:

- «روى ابن القطامي عن الكلبي قال: قدم النعمان بن المنذر على كسرى وعنده وفود الروم والهند والصين فذكروا من ملوكهم وبلادهم -فافتخر النعمان بالعرب وفضلهم على جميع الأمم لا يستثني فارس ولا غيرها: فقال كسرى وأخذته عزة الملك يا نعمان لقد فكرت [...] ولم أر للعرب شيئاً من خصال الخير في أمر دين ولا دنيا ولا حزم ولا قوة: ومع أن مما يدل على مهانتها وذلها وصغر همتها محلتهم التي هم بها مع الوحوش النافرة والطير الحائرة يقتلون أولادهم من الفاقة ويأكل بعضهم بعضاً من الحاجة قد خرجوا من مطاعم الدنيا وملابسها ومشاربها ولهوها ولذاتها، فأفضل طعام ظفر به ناعمهم لحوم الإبل التي يعافها كثير من السباع لثقلها وسوء طعمها وخوف دائها [...]

قال النعمان أصلح الله الملك حق لأمة الملك منها أن يسمو فضلها ويعظم خطبها وتعلو درجتها إلا أن عندي جواباً في كل ما نطق به الملك في غير رد عليه ولا تكذيب له فإن أمنني من غضبه نطقت به: قال كسرى ـ قل فأنت آمن: قال النعمان: [...] وأما قولك إن أفضل طعامهم لحوم الإبل

(1) عبد العزيز الجار الله، غاب عيد آخر، جريدة الرياض، الاثنين 2 شوّال 1422هـ ص16.

على ما وصفت منها فما تركوا ما دونها إلا احتقارا له فعمدوا إلى أجلّها وأفضلها فكانت مراكبهم وطعامهم مع أنها أكثر البهائم شحوما وأطيبها لحوما وأرقها ألبانا وأقلها غائلة وأحلاها مضغة وأنه لا شيء من اللحمان يعالج ما يعالج به لحمها إلا استبان فضلها عليه»[1].

فلو نظرنا فقط إلى الحجاج حول أفضل طعام ناله ناعم العرب (الإبل)، لوجدنا أنّ كسرى قد وضعه في أدنى السلّم الحجاجيّ ليستدلّ به على خروجهم من الملذّات وجودة الطعام، وعليه فهو يصنّف بقيّة أصناف اللحوم فوق لحم الإبل مرتبة، مثل لحوم البقر فالماعز فالضأن فغيرها من الحيوانات التي يصنفها. بينما نجد أنّ النعمان قد استطاع أن يعكس هذا السلّم فيحاجّ كسرى، وذلك بأن رفع مرتبة لحم الإبل إلى أعلى مرتبة في السلّم الحجاجيّ ليدلّ على جودة طعام العرب، ويجعل بقيّة الأصناف دونه، من لحوم البقر فالضأن فالماعز فغيرها مما تستطيبه العرب.

ولم يأت التصنيف عند كلّ منهما غفلا، بل استند كل منهما على ما يبرّره من حجج، وهو ما يمكن تصنيفه على أنه بمثابة السمات الدلاليّة المتغيّرة للحم الإبل، إذ تختلف عند كل منهما، فهي عند كسرى (ثقلها وسوء طعمها وخوف دائها). في حين استعمل النعمان السمات: (كثرة الشحم وطيب اللحم ورقّة اللبن وقلّة الغائلة وحلاوة المضغ وأفضل علاج). وبهذا كانت السمات الدلاليّة هي التي بوّأت لحم الإبل عند كل منهما درجته التصنيفيّة، وأكسبته قوّته الحجاجيّة المختارة، ومن خلال هذه السمات تعاكس الترتيب بينهما.

ومن الملاحظ أنّ النعمان قد راعى كلّ حجّة من حجج كسرى ليدحضها، فواكب رفع لحم الإبل كل لحظة تلفّظ، مما استلزم رفع مرتبتها حتّى استقرّ به في أعلى مرتبة، فتلفّظ النعمان بالحجّة الأولى (كثرة الشحم وطيب اللحم ورقّة اللبن وقلّة الغائلة) كان دحضا لحجّة كسرى (ثقلها) مما منح لحم الإبل قوّة حجاجيّة. وهكذا حتّى استقرّ بها المقام في المرتبة التي يريدها والتي اكتسبت معه قوّتها الحجاجيّة على طيب طعام العرب. ومن هنا فما كان ذا ضعف عند كسرى أصبح نفسه ذا القوّة عند النعمان.

ومن جهة أخرى، فقد لا ينتج السلّم الحجاجيّ في طبقات متراصّة في الخطاب الواحد، بل قد تكون هذه الطبقات مخزونة في ذهن المخاطِب وفي ذهن المخاطَب، وفقا لتماثلهما في القدرة اللغويّة، وبالتالي إلى حدّ ما في الكفاءة التداوليّة التي يعتمد عليها كل منهما في التخاطب. وعليه يعمد المخاطِب إلى الحجاج بالتلفّظ بإحدى هذه القوى، أي الدرجات الحجاجيّة التي تعبّر عن قضيّة واحدة، إذ يمكن

(1) أحمد الهاشميّ، جواهر الأدب في أدبيّات وإنشاء لغة العرب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط30، الجزء الأوّل، ص ص188-192.

صياغة خطاب الحجاج سلميًا بأكثر من شكل، فإذا كانت القضيّة التي يريد المخاطِب أن يقنع المخاطَب بها، هي:

- الحثُّ على استعمال السواك.

فإنّه قد يعمد إلى إنتاج أكثر من خطاب، حسب السياق، وكل خطاب ينتمي إلى درجة من السلّم الحجاجيّ، مثل:

صياغته حسب الشكل الخبري، في الخطاب:

- السواك مرضاة للربّ مطهرة للفم.

او بالاستفهام المتبوع بالفاء السببيّة، مثل:

- أليس السواك مرضاة للرب مطهرة للفم؟ فنستعمله.

أو بالشرط المتبوع بفاء الجزاء.

- مادام السواك مرضاة للربّ مطهرة للفم، فلنستعمله.

أو: بما أنّ...إذن.

- بما أنّ السواك مرضاة للرب مطهرة للفم، إذن نستعمله.

ويظل القصد الأساس هو الحثّ على استعمال السواك في كل خطاب، ولكنّ المخاطِب يستعمل لذلك درجات متفاوتة؛ إذ يعمد في الخطاب الأوّل إلى الإخبار. أمّا في الخطاب الثاني، فإنّه يعمد إلى إدخال الاستفهام على الجملة المنفيّة، وليس القصد في الاستفهام معناه الحرفيّ، وإنّما القصد هو تقرير ما جاء بعد النفي ومعناه: «حملك المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقرّ عنده ثبوته أو نفيه»[1]، واثقا بأنّ الجواب المفترض عند المخاطَب هو: بلى، السواك... وهو ما يجعل استعمال الخطاب بهذه الصورة أقوى حجاجيًا. أمّا في الخطاب الثالث فقد صاغ «الحجّة بطريقة تفيد العِلّيّة فتبرز استنادالربط مع النتيجة إلى ما يُنَزّل منزلة المتّفق عليه بين المتخاطبين»[2].

والمعوّل عليه في اختيار المخاطِب لأحد هذه الخطابات دون غيرها من الخطابات الأخرى هو المعرفة العامّة بالسياق، والمعرفة الخاصّة بحال المخاطَب ودرجة ثقافته ومدى قبوله لفعل الحثّ، وما يستدعيه ذلك لتحصيل الاقتناع لديه بما يدعوه إليه المخاطِب.

(1) ابن هشام، المغني، ج 1، مرجع مذكور، ص25. وانظر:
- المرادي، الجنى الدّاني، ص 32 في قوله عن معنى الهمزة في مثل هذا الخطاب أنّه: ألتقرير: وهو توقيف المخاطَب على ما يعلم ثبوته أو نفيه.

(2) شكري المبخوت، نظريّة الحجاج في اللغة، ضمن (أهم نظريّات الحجاج في التقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم) مرجع مذكور، ص370.

- درجات التوكيد.

وقريب من ذلك استعمال التوكيد، بترتيب درجاته لغويًا، وذلك عند إنتاج الخطاب الخبريّ في ثلاث درجات من التوكيد، طبقا لثلاثة سياقات، كما يصنّفها السكّاكي[1]:

1- الخبر الابتدائيّ.

2- الخبر الطلبيّ.

3- الخبر الإنكاريّ.

إذ لا يستعمل المخاطِب في الخبر الابتدائيّ أيّ نوع من أدوات التوكيد، مثل:

- «اعلم -أرشدك الله أمرك- انّ هذه الأمّة قد صارت بعد إسلامها، والخروج من جاهليّتها، إلى طبقات متفاوتة، ومنازل مختلفة: فالطبقة الأولى: عصر النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وأبي بكر، وعمر رضي الله عنهما، وستّ سنين من خلافة عثمان رضي الله عنه، كانوا على التوحيد الصحيح، والإخلاص المحض، مع الألفة واجتماع الكلمة على الكتاب والسنّة، وليس هناك عمل قبيح، ولا بدعة فاحشة»[2].

فقد ألقى الجاحظ خطابه بفعل الخبر الابتدائيّ؛ لأنّ المخاطَب خالي الذهن من أي حكم سابق، فاكتفى في حجاجه بأوّل درجات سوق الخبر دون تأكيد، إذ يكفي لذلك ما يعلمه من أنّ المخاطِب واثق من صدق خطابه، فهو بمثابة المسلّمات التي يتّفق عليها الجميع. وهذا ما جعل خطابه مستغنيا عن مؤكّدات الحكم.

ومن الخطابات الدّالة على الخبر الطلبيّ، كتاب للجاحظ فيه: «أمّا بعد، فإنّ سحائب وعدك قد برقت، فليكن وبلها سالما من صواعق المطل والاعتلال»[3].

فيلقي الخبر هنا إلى المخاطَب مؤكّدا له بأنّه ليس لديه، وقت التلفّظ بالخطاب، شكّ في حصول العطايا، وتوكيد الخطاب بهذا سوف يحفّز المخاطَب إلى المبادرة في إنجاز ما وعد، وهو ما أشار إليه الجاحظ في نهاية خطابه.

ومن الخطابات الدالّة على الخبر الإنكاريّ، كتاب الجاحظ إلى قُلَيب المغربيّ: «والله ياقليب لولا أنّ كبدي في هواك مقروحة، وروحي بك مجروحة، لساجلتك هذه القطيعة، ومادتك حبل المصارمة»[4].

(1) السكّاكيّ، مفتاح العلوم، مرجع مذكور، ص ص170-171.

(2) احمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، الشطر الثاني من رسائل العصر العبّاسيّ الأوّل، مرجع مذكور، ص56.

(3) المرجع نفسه، ص52.

(4) احمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، مرجع مذكور، ص53.

وفي هـذا الخطاب، ينفي مباراته لصاحبه في هجرانه، كما هجره هجرانا طويلا، بدلالة قوله في آخر الخطـاب "فيردّك إلى مودّتي، وأنفُ القِلى راغم، فقد طال العهدُ بالاجتماع، حتّى كدنا نتناكر عند اللقـاء" ولذلك استعمل أداتي توكيد وهما: القسم، واللام المؤكّدة، ليثبت له صدقه. إذ قد ينكر صاحبه ذلك، أو هكذا يتصوّر الجاحظ أنّ صاحبه قد يكون منكرا.

- الإحصاءات.

مـن الآليّات الحديـثة في الحجـاج استعمال الإحـصاءات، فهـي تـنوب عن كلمة كثيرا التي تـستعمل، عـادةً، في الـتراث الخطابيّ للدلالة على قوّة الحجّة. وممّا ساعد على استعمالها وجود التقانة الحديـثة، إذ أصبحت صـورة تجلـو الحقـيقة، بـشرط عدم توظيفها بوصفها أرقاماً جوفاء، أو أن تكون مـراجعها ذات ضـعف واضـح عـند الاحـتجاج بها وإقناع النّاس بما لا يقنع عادة، ومن ذلك الخطاب التالي:

- «يعتـبر التعليم أحد مرتكزات الأمن القوميّ في الدول المتقدّمة؛ فبه يتحدّد مستوى الدولة ومكانـتها بـين دول العـالم، لأنّ الـتقدّم في نظـام التعليم يعني التقدّم في كلّ مسارات الحياة، ورغم أنّ تقارير البنك الدوليّ واليونسكو تشير أنّ الدول العربيّة تنفق على التعليم مبالغ لا تقلّ، بل ربّما تزيد في بعـض الأحـيان، عـن الـتي تنفقها الولايات المتحدة الأمريكية وكندا أو دول أوربا واليابان، إلاّ أنّ الغـرب يـنهض بيـنما العرب يتراجعون، وعلى سبيل المقارنة فإنّ ماتنفقه الولايات المتحدة الأمريكية على التعليم يصل إلى 5.5 0/0 من الناتج القوميّ الأمريكيّ، في الوقت الذي تصل فيه نسبة الإنفاق على التعليم في الدول العربيّة إلى 5.8 0/0 من الناتج القوميّ، ودولةٌ مثل المغرب تنفق ربع ميزانيّتها علـى التعلـيم كما تنفق الجزائر 30 0/0 من ميزانيتها على التعليم، بينما تنفق مصر على كل 1000 طالـب أكثـر ممـا تنفقه الولايات المتحدة على نفس العدد، أما السعودية والكويت وباقي دول الخليج فـتعدّ مـن أكبر دول العالم إنفاقا على التعليم، ومع ذلك فهناك تراجع واضح في نظام التعليم في العالم العربيّ أدّى إلى نسبة عالية من البطالة بين الخريجين من المغرب إلى الخليج»[1].

فدعـوى المذيـع علـى هبوط مستوى التعليم لن تكون مقبولة إلاّ إذا دعمها بحجج مقنعة، ولا يمكـن أن يـدعم دعـواه حجّـة كمـا تدعمها الأرقام والإحصاءات، وهذا ما فعله، فلم يستعمل حججاً غيرها لتوفّر الإحصاءات لديه، وكفى بها دليلاً، خصوصاً في السياقات التي تشبه هذه السياقات.

[1] قناة الجزيرة برنامج بلا حدود، استضافة الدكتور طارق محمد السويدان، في حلقة بعنوان: أزمة التعليم في العالم العربيّ ومخاطرها على مستقبل الأمّة، الأربعاء 14 ذي القعدة 1421هـ.

- آليّات السلّم الحجاجيّ.

لا يقتـصر تـرتيب الحجـج في سـلّم واحـد علـى مـا تقـدّم من إيراد بعض المقولات/ القضايا وربطهـا ربطـاً حجاجـيّا، أو علـى اسـتثمار بعض الأدوات ذات المعاني، بل يمكن ترتيب الحجج أيضا باستعمال بعض الصيغ الصرفيّة وتوجيهها في سياق الإقناع.

- التعدية.

الـتعدية هـي تـرتيب الأشـياء في سـلّم، بعقد العلاقة بينها، رغم عدم وجود هذه العلاقة قبل التلفّظ بالخطاب.

- أفعل التفضيل.

ومـن ذلك استعمال أفعل التفضيل في الإثباتات، «وتعريفه: أنّه اسم، مشتقّ، على وزن: أفعل يـدلّ -في الأغلـب- على أنّ شيئين اشتركا في معنى، وزاد أحدهما على الآخر فيه، فالدعائم التي يقوم عليها التفضيل الاصطلاحيّ -في أغلب حالاته- ثلاثة:

1- صيغة أفعل، وهي اسم مشتقّ.
2- شيئان يشتركان في معنى خاص.
3- زيادة أحدهما على الآخر في هذا المعنى الخاص

ولا فرق في المعنى والزيادة فيه بين أن يكون أمرا حميدا، أو ذميما»[1].

فقد يكون الخطاب مدحا، وقد يكون قدحا، عندها يتساوى الأمران في إمكانيّة استعماله، إذ يستثمره المخاطِب في حجاج غيره، مستعملا صيغه الثلاث، وهي:

1- المجرّد من ال والإضافة.
2- المقترن بأل.
3- المضاف.

ويستعمل القسم الأوّل بشروطه، ذاكرا المفضَّل منه، مثل:

- العدل أفضل من الظلم.

[1] عبّاس حسن، النحو الوافي، ج3، مرجع مذكور، ص395.

ولكنّ المخاطِب يعدل في أحيان كثيرة عن ذكر المفضّل منه تحديدا، ولذلك يلجأ إلى حيلة أخرى، توفرها له اللغة، وهي استعمال لفظ يفي بما يقتضيه التركيب اللغوي للخطاب، ولكنّ مرجعه يبقى غير محدّد، مثل استعمال لفظ (آخر) أو لفظ (غير) في الخطابات التالية:

- **تايد أفضل من أي مسحوق آخر. أو**
- **رئيس النادي الحالي أحرص من غيره على مستقبل الفريق.**

ومع ذلك، إلاّ أن البعض قد يخرق هذه القاعدة، تاركا للمخاطَب إكمال الخطاب، مثل:

- **برجر كنج [...] ببساطة، الطعم ألذّ**[1].

إذ قد يكون الخطاب:

- **...ألذّ من ذي قبل. أو**
- **...ألذّ من الأصناف الأخرى.**

ولكن المشترك بين الخطابين هو حجاجيّته سلميّاً؛ وذلك بتصنيفه، وقت التلفّظ بالخطاب، في درجة أعلى من سلّم المأكولات.

ولذلك قد يستعمل المخاطِب القسم الثاني من أفعل التفضيل وهو المقرون بأل، وفي هذا الاستعمال فوائد، منها: وضع ذاته في أعلى السلّم بما تفيده (أل)، وثانيهما هو عدم تحديد المفضَّل عليه، وفي هذا منجاة من المسئوليّة، إذ لا يتلفّظ بما يعدّ جريرة في حقّه، وذلك في مثل خطاب الإعلان التجاريّ، أو غيره؛ لأنّ ذلك قد يجرّ إليه متاعب كثيرة، توجبها القوانين والأعراف، ومن هذه الخطابات:

- **منتجاتنا الأجود.**

ومن تمثيلاتها استعمال الألفاظ الدّالة على الترتيب، مثل:

- **المملكة العربيّة السعوديّة الأولى في إنتاج النفط.**

إذ يقتضي هذا، حجاجيّا، أنّها تسبق كثيرا من الدول التي تنتج النفط، وبهذا فإنّ هذا الخطاب بديل عن خطابات، مثل:

- **تحتلّ المملكة العربية السعوديّة الصدارة في إنتاج النفط. أو**
- **المملكة العربيّة السعوديّة أسبق من دولة كذا ودولة كذا في إنتاج النفط..**

كما قد يستعمل المخاطِب القسم الثالث، وهو المضاف، مثل:

(1) جريدة الوطن السعوديّة، الأربعاء 1 شعبان 1422هـ العدد 383، ص5.

- **الباحثون أنفع النّاس لخدمة الوطن.**
- **كتاب كذا الكتاب الأكثر انتشارا.**
- **جريدة كذا الأوسع انتشارا على مستوى المنطقة كذا.**

ومن ذلك خطابات تقويم الأشخاص والأشياء، إذ يستعمل المخاطِب اللفظ (أفضل) مضافا إلى المُفَضَّل، للدلالة على تصنيفه إيّاه في أعلى السلّم، مثل:

- «الكاتب محمّد علي قدس: أفضل كتاب: صدام الحضارات. أبرز حدث ثقافيّ: مهرجان الجنادريّة للتراث والثقافة. أبرز أديب: تركي الحمد
- الشاعر فيصل أكرم: أفضل كتاب: دينيسكو. أبرز حدث ثقافيّ: الرياض عاصمة للثقافة. أبرز أديب: عبد الله الجفري وغازي القصيبيّ.
- الأديب محمّد منصور الشقحاء: أبرز كتاب: ثقافة الوهم لعبد الله الغذّاميّ. أبرز حدث ثقافيّ: اختيار الرياض عاصمة الثقافة العربيّة لعام 2000. أبرز أديب: تركي الحمد»[1].

ويكمن دور أفعل التفضيل الحجاجيّ في أنه يتضمّن صيغا تمكّن المخاطِب من إيجاد العلاقة بين أطراف ليس بينها أي علاقة بطبعها، كما أنّه يمكّنه من ترتيب الأشياء ترتيبا معيّنا، فبدون استعماله ماكان لها أن تترتّب، ولذلك، يصنّفه بيرلمان في حجاج التعدية[2].

ويعدّ مجرّد تلفّظ المخاطِب بالحجّة من أسباب تصنيفها في أعلى السلّم، وذلك لاختيارها دون غيرها. وبهذا فهو يضع كل ما عداها دونها في الترتيب السلّمي، كما هو واضح في الخطاب الإعلاني:

- جي في سي، واضح أنّها تقنية يابانيّة[3].

فالتقنية اليابانيّة هي التقنية الأولى عنده، إذ لو كانت غير ذلك لما تلفّظ بها، فهو يدرك أنّ هناك تقنيات أخرى، بيد أنّ لكلّ واحدة منها سمات تميّزها عن الأُخرى، وهذه الفروق والسمات أصبحت معروفة عند المخاطَب، بل وأصبح يثق فيها ويصنّفها على أنّها التقنية الأولى. وهذا ما اتّكأ عليه المخاطِب عند اختياره لها بوصفها حجّة عليا على جودة بضاعته.

ومن ناحية أخرى فيمكن الحجاج من إيجاد العلاقة بين طرفين متباعدين عن طريق اشتراك ثلاثة أطراف في العلاقة؛ وذلك لاشتراك الطرف الأوّل مع الطرف الثاني في خاصيّة معيّنة. واشتراك الطرف الثاني مع الطرف الثالث في خاصيّة معيّنة، فينتج عنه علاقة بين الطرف الأوّل وبين الطرف

(1) استفتاء أجرته جريد المدينة، ملحق الأربعاء، الأربعاء 7 محرّم 1420هـ الموافق 12 ابريل 2000م، ص ص16-19.

(2) *Ch. Perlman and L. Olbrechts Tyteca, The new rhetoric: a tretise on argumentation, Ibid, p 229.*

(3) جريد الرياض، الخميس 6 رمضان 1419هـ السنة الخامسة والثلاثون، العدد، 11140، ص7.

الثالث، وهذا ما ينصّ عليه بيرلمان وتيتيكا على أنّه من صور التعدية، مثل من يدّعي تفوّق العلاء عطيّة:

- سبق عطيّة نور، ونور سبق سعيد.

إذ يفهم أنّه وضع تفوّق عطيّة في أعلى السلّم بوصفها الحجّة الأقوى، وكان الاحتجاج بها عن طريق القياس والتعدّي، إذ إنّ عطيّة أسبق من نور ومن سعيد أيضا. وهذا ما يسميه طه عبد الرحمن بقاعدة تعدّي التفاضل[1].

وعليه فإنّ «التعدية هي خاصيّة شكليّة لتلك العلاقات الخاصّة التي تمنحنا إيجاد العلاقة نفسها بين أ-ج، بناء على العلاقة القائمة بين أ-ب، وبين ب-ج. والعلاقات التي تقوم على خاصيّة التعدية هي علاقات التساوي، التفوّق، والتضمّن»[2]. وهذه العلاقة الأخيرة من أهمّ العلاقات التي ينبني عليها خطاب الحجاج.

والقياس الضمنيّ من تجليّاتها في الحجاج، وهذا ما يسميه أرسطو بالضمير[3]، مثل:

- مات الدكتور عبد العظيم.
- ما سبب موته؟
- أصيب بسكتة قلبيّة.
- سبحان الله طبيب مختص في أمراض القلب، ويموت بنفس العلّة التي يداوي النّاس منها.
- أليس بشرا؟!
- بلى، ولكن...

وعليه فالنتيجة الحجاجيّة المضمرة هي:

- أنّه يموت كلّ من ينتمي إلى البشر.

- صيغ المبالغة.

وتعدّ الأوصاف المشتقّة من الصيغ التي تمكّن المخاطِب من بناء السلّم الحجاجي، إذ يمكن استعمال تلك التي تحمل سمة هذا الترتيب في تكوينها الصرفي. ومن الآليّات الصرفيّة صيغ المبالغة،

(1) طه عبد الرحمن، "مراتب الحجاج وقياس التمثيل"، مجلّة كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب، العدد التاسع، 1987م، ص 14.

(2) *Ch. Perlman and L. Olbrechts Tyteca, The new rhetoric: a tretise on argumentation, translated by john wilkinson and purcell weaver, Ibid, p 227.*

(3) ارسطو، الخطابة، الترجمة العربيّة القديمة، حققه وعلّق عليه عبد الرّحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم، بيروت، 1979م، ص148.

فرغم شروطها الأصليّة التي تتّحد فيها، إلاّ أنّها تفضُل غيرها من الأوصاف مثل اسم الفاعل، كما تتفاضل فيما بينها. ولإدراك المخاطب لهذا التفاضل بحكم تكوينه اللغويّ، ومهارته التداوليّة، فإنّه يستعمل منها ما يعبّر عن درجة الحجّة التي يريد أن يعبّر بها في خطابه؛ لأنّها «تفيد من الكثرة والمبالغة الصريحة في معنى فعلها الثلاثيّ الأصليّ ما لا تفيده إفادة صريحة صيغة: فاعل [...] وأشهر أوزانها خمسة قياسيّة؛ هي: فعّال [...] ومفعال [...] وفعول [...] وفعيل [...] وفَعِل [...] وهناك بعض صيغ قليلة مقصورة على السماع عند القدماء؛ أشهرها من الفعل الماضي الثلاثيّ: فِعّيل»[1].

مثل قول السموأل عندما كان يفخر بقومه:

إذا سيّد منّا خلا قام سيّد   قؤولٌ لما قال الكرام فعول

فقد استعمل في بيته صيغتين كلاهما على وزن فعول وهما: قؤول وفعول.

بيد أنّه يمكن استعمال صيغ المبالغة حجاجيّا باعتبارها أوصافا تستلزم فعلا معيّنا ذا درجات سلميّة، إذ ليس المهمّ، في الحجاج، التصنيف فحسب، بل المهمّ دلالة التصنيف. مثل:

- هذا سكّير فعاقبوه.

إذ استعمل وزن فعّيل ليسوّغ بها طلب العقاب له، وليس لوصف درجة تكرار فعله فحسب.

- فحوى الخطاب.

ومن أهمّ أوجه تجليّات الحجاج عبر السلّم المفهوميّ، ما يكون بدلالة فحوى الخطاب، وهو «أن ينصّ على الأعلى وينبّه على الأدنى، أو ينصّ على الأدنى وينبّه على الأعلى [...] فحكم هذا حكم النصّ»[2]، وهذا يتضمّن التلفّظ بالدرجة العليا في السلّم ونفي ماعداها ضمنا، كما قد يكون ترتيب الحجّة ضمنيّا، وذلك بتوظيف المعرفة المخزونة والسابقة، ومناسبتها للسياق، مثل خطاب التالي للأمير عبد الله بن عبد العزيز، إذ قال[3]:

- إن علاقاتنا مع أمريكا ومع الحكومة الأمريكيّة بالذّات وعلى رأسها فخامة الرئيس بوش هي علاقة ممتازة، وعلاقتنا مع الشعب الأمريكيّ علاقة ممتازة جدّا، أمّا الصحافة المأجورة، وما يثار فيها فنقول لهم القافلة تسير والبقيّة هم يفهمونه.

(1) عبّاس حسن، النحو الوافي، ج3، مرجع مذكور، ص ص257-259.

(2) أبو إسحاق ابراهيم الشيرازي، كتاب المعونة في الجدل، حقّقه وقدّم له ووضع فهارسه عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ/ 1988م، ص137.

(3) جريدة الرياض، الأربعاء 9 شوّال 1422هـ ص1.

إذ إنّ العلاقات ترتّب، عادة، من درجة الامتياز نزولا إلى درجة الانعدام التام. فعند التلفّظ بالخطاب أعلاه، زال من ذهن المخاطَب كلّ الدرجات التي تقع تحت هذه المرتبة، ليس هذا فحسب، بل أثبت أعلى الدرجات. إذ قد يجيب عن تساؤلات ضمنيّة، متضمّنة في:

- كيف هي العلاقات؟

فيكون الجواب:

- ليست جيّدة فحسب، وليست جيّدة جدًا فحسب، بل هي ممتازة.

وهذا ما ييسّر استعمال المخاطِب للسلّم الحجاجيّ عند الحجاج في المراتب المتضادّة، وذلك إذا كانت الألفاظ تمثّل درجات متباينة، بل ومتضادّة، مثل معدّلات السرعة، وطبقات الصحّة، ودرجات الحرارة، إذ تمتدّ درجات الحرارة مثلاً بين قطبين هما: بارد جدّا وحارّ جدّا، ويقع بين هاتين الدرجتين كثير من الدرجات، فيستعملها المخاطِب كما في الخطاب التالي[1]:

سامسونج بايو توربو: بارد جدّا. بسرعة جدّا. وصحيّ جدّا.

لأنّ هذه الدرجة هي مطمع النّاس في فصل الصّيف، بيد أنّ هذا المطمع يصطدم بعقبات مثل بطء المكيّف، والأضرار الصحيّة الناتجة عن استعماله؛ ولهذا يستبق المخاطِب كلّ هذه الاعتراضات، فيدحضها بحججه الواحدة تلو الأخرى. إذ يدحضها باستعمال القطب الأعلى من كلّ سلميّة.

ومنها كذلك الاحتجاج بالأدنى، إذ يحتجّ المخاطِب بالدرجة الأدنى، ليلزم المخاطَب بما هو مستقرّ في الدرجة الأعلى، مثل:

- لا تتذمّر من تصرفات أبيك؛ لأنه تزوّج إمرأة غير أمّك، فهذا ليس من حقّك، ولا تقل لهما أفّ.

فالتذمّر يقع في درجة أعلى من الاستياء بالتأفف، ولهذا فالمخاطِب يحاول أن يقنع الابن بجرمة فعله، بالاحتجاج بجرمة ما هو أدنى وهو مجرّد التأفف، «وهذا مما اتفق العلماء على صحّة الاحتجاج به إلاّ ما نقل عن داوود الظاهريّ أنه قال إنّه ليس بحجّة، ودليل كونه حجّة أنه إذا قال السيّد لعبده: لا تعط زيدا حبّة، ولا تقل له أفّ، ولا تظلمه بذرة، ولا تعبس في وجهه. فإنّه يتبادر إلى الفهم من ذلك امتناع إعطاء مافوق الحبّة، وامتناع الشتم والضرب. وامتناع الظلم بالدينار وما زاد، وامتناع أذيّته بما فوق التعبيس من هجر الكلام وغيره»[2].

(1) جريدة الشرق الأوسط، العدد 7880، الأحد 23 ربيع الأوّل 1421هـ 25/ 6/ 2000م، ص5.

(2) علي بن محمّد الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق د. سيّد الجميلي، دار الكتاب العربيّ، الطبعة الثانية، 1406هـ 1986م، الجزء الثالث، ص76.

وما يمثّل ذلك الاحتجاج بذكر من يمثّل أدنى السلّم في التصنيف الاجتماعيّ، كما يعرفه المخاطَب مسبقاً؛ ممّا لا يدعو المخاطِب إلى ذكره، بل يتجاوزه إلى ما يريد، مثل:

- خطبة الضحّاك بن قيس الفهريّ على منبر الكوفة –وقد كان بلغه أنّ قوما من أهلها يشتمون عثمان ويَبْرَؤُون منه، فقال: بلغني أنّ رجالا منكم ضُلاّلا يشتمون أئمّة الهدى، ويعيبون أسلافنا الصالحين [...] أما إنّي لصاحبكم الذي أغرتُ على بلادكم، فكنت أوّل من غزاها في الإسلام، وشرب من ماء الثعلبيّة ومن شاطئ الفرات، أعاقب من شئتُ، وأعفو عمّن شئتُ، لقد ذعرتُ المخدّرات في خدورهنّ، وإن كانت المرأةُ ليبكي ابنها فلا تُرهبُه ولا تُسكِته إلاّ بذكر اسمي...»[1].

فقد احتجّ الضحّاك على قوّته وذعر النّاس منه؛ بذكر حصول الرعب في قلوب من صنّفه في أسفل السلّم الاجتماعيّ، وهم الأطفال والمخدّرات؛ أي النساء في بيوتهن فالاحتجاج بفعلهنّ هو أقوى درجات السلّم الحجاجيّ على هيبته، إذ يتحقق هذا الترتيب لحجته بما يلزم عنه من إضمار بث الرعب في قلوب من هو أولى منهنّ وأقوى، أهم الرّجال الذين يبرزون أمامه، وأيّد دعواه كذلك برهبة الأطفال منه، رغم عدم معرفتهم بحاله كما يدركه الرّجال.

ومما يمثل الحجاج بالفحوى القياس بين حالتين غير متلازمتين لا لغة ولا عرفا، مثال احتجاج الطفل الذي يدرس في الصف السادس على أبيه بحقّه في هاتف نقّال:

- بابا، محمّد ابن الجيران يدرس في الصف الخامس، ويمتلك هاتفا نقّالا.

إذ يحاجج انطلاقا من تمثّل القياس في هذه الحجّة فقط، دون غيرها. وبه يستطيع الطفل أن يحاج أباه في استحقاقه للهاتف. بيد أنّ أباه قد يحتجّ بأنّ محمّدا عاقل، وهذا يستلزم أنّ الابن ليس بعاقل. وهكذا.

وإن كان شرط القياس هو تماثل المقيس والمقيس عليه، فإننا نستطيع أن نسمّي هذا القياس بالقياس بالأدنى، لدنو درجة المقيس عليه عن المقيس مثل الخطاب السابق، فالمقيس هو حال طالب الصف السادس، أما المقيس عليه فهو حال طالب الصف الخامس، ولذلك فإنّه يمكن أن يثبت استحقاق الأعلى بثبوت التوفّر عند الأدنى.

أما القياس العكسيّ، فيمكن أن نسميه القياس بالزيادة. وهي عكس الخطاب السابق، مثل أن يدّعي طالب الصف الخامس استحقاقه للهاتف النقّال:

- بابا، محمّد ابن الجيران يدرس في الصف السادس، ويمتلك هاتفا نقّالا.

(1) أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب: العصر الأموي، الجزء الثاني، مرجع مذكور، ص ص278-279.

إذ لا يمكن ثبوت استحقاق الأدنى بالقياس على الأعلى، وبالتالي، فإنّ حجّة الطالب هنا أضعف منها في الخطاب السابق.

وهذا من المماثلة أو القياس عند ابن خلدون، إذ قاس حال الفكر بحال البلادة، والفكر أعلى مرتبة عند النّاس من حال البلادة، وذلك بقوله: «وتقرّر من هذا أنّ الكيْس والذكاء عيبٌ في صاحب السياسة، لأنّه إفراط في الفكر، كما أنّ البلادة إفراط في الجمود»[1].

ومن مظاهر الحجاج بالفحوى سلّميًا، لتستقر الحجة المرادة في ذهن المخاطَب بنفي طرفي السلّم، مثل:

- اجتهدوا فلستم أطفالا ولا كهولا.

يعني أن الحجّة الضمنيّة في السلّم، هي:

- أنتم شباب!

إذ تنتال سمات الشباب في ذهن المخاطَب؛ لأنّ السلّم العام مقسّم إلى مراحل: طفولة - شباب- كهولة. مع علمنا أنّ كلاّ من هذه الأوصاف يتضمّن سلميّة دقيقة أوسع من هذه، ولكنّ الوصول إلى الهدف منها يحتاج إلى ثقافة عالية، واستحضار سريع.

وعلى العكس من ذلك يمكن الاحتجاج بذكر الحجّة الوسطى التي تنتمي إلى سلّم معيّن، لينتفي معها ما عداها من حجج تقع في أطراف السلّم، مثل الردّ التالي:

- لماذا لا تصوم الأيام البيض؟

- لا أستطيع الصيام، فأنا مريض.

إذ إنّ حجاجيّة (أنا مريض) تعود إلى أنّ هذه الحالة تتموضع في درجة من السلّم معيّنة، فعند التلّفظ تنتفي حالتان، حالة تعلوها درجة، وحالة أخرى تقع دونها، وهما:

- لست صحيحا معافى.

- لست على وشك الهلاك.

لأنّ السلّم الذي يصف حالات الإنسان الصحيّة يتكوّن من درجات عدّة، فيبدأ عادة بتمام الصحّة، وينتهي عند الموت. فالتلفّظ بإحداها ينفي ماعداها، ونفي الأقرب ينفي عادة، ومن باب أولى الصفة الأبعد، مثل:

- كيف حالك؟

[1] عبد الرحمن بن محمّد ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، تحقيق درويش جويدي، المكتبة العصريّة، صيدا-بيروت، الطبعة الثانية، 1420هـ 2000م، ص177.

- بصحّة جيّدة.

إذ ينفي المخاطِب بالتلفّظ بهذه الدرجة، صفة المرض، وفي نفي صفة المرض نفيٌ لما يعلوها من صفات، من باب أولى وهي صفة الإشراف على الهلاك.

ومن نماذج الحجاج بالسلّم الحجاجي، أيضا، ما يسميه هورن *Lawrence Horn*(1972م) بالسلّم اللسانيّ، وأصبح يعرف فيما بعد بسلالم هورن وينطبق هذا على ألفاظ المقادير، والصفات والأحوال، ألفاظ العموم والأجزاء، والروابط[1]، مثل:

- لماذا لا أدخل المسابقة فوزني 70 كغم؟

- سوف أدخل الجامعة، لأنّ تقديري ممتاز.

- نستحق مساعدة البنك الزراعيّ، فمساحة مزارعنا ستة كيلو مترات مربعة.

وبالرغم من أنّ هذا النّسق يعتمد على سلّم دلاليّ في الأصل، فالعلاقة بين مكوّناته هي علاقة دلاليّة، إلاّ أنّه يمكن استثمارها في السلّم الحجاجيّ، فتصبح الدّرجات دلاليّة حجاجيّة مثل ألفاظ التسوير (كلّ، بعض).

ولا يقتصر استعمال السلّم الحجاجيّ على الملفوظ حقيقة، أو المقيس بشبه المنطق، بل يمكن استلزامه من التعابير الاصطلاحيّة، مثل:

- استمتعت بسباق الخيل هذا الأسبوع، ماشاء اللّه، فالحصان شارد لا تلحق الجياد بغباره.

فالحجّة على قدرة الحصان شارد، كانت مفهومة من الخطاب، إذ وضعه المخاطِب في أعلى السلّم وذلك، بالتلميح بهذا الخطاب المسكوك بأنّ شارد هو الأوّل، بل ويَفْضُل الجياد، فهي لم تستطع أن تلحق بما يتلوه، وهو غباره، وذلك من خلال المعرفة بأنّ الحصان يسبق غباره عادة.

والإشاريّات الشخصيّة من الأدوات اللغويّة التي يستعلمها المخاطِب في السلّم الحجاجيّ بالمفهوم، بأن يجعل ذاته في أعلى مرتبة، فيهمّش ماعداه لحظة التلفّظ. مع أنّه لا يعيّن من هو دونه بالتحديد، إمّا بالتلفّظ بالأنا/ نحن لوحدها. أو باستعمال بعض الكلمات التي تشير إلى مرجع غير معيّن، مثل: آخر، الكل، غيرنا...الخ.

[1] *Eugene Rohabaugh, Scalar interpretation in deontic speech acts, Ibid, p 46.*

- وانظر الإشارة إليه كذلك عند طه عبد الرحمن في:

- اللسان والميزان أو التكوثر االعقلي، مرجع مذكور، ص274.

ولهذا فوائده منها أنّه لا يقع تحت طائلة المساءلة، لأنّه لم يكن خطابه ضد أحد معيّن، وبهذا يتعلّق المخاطِب بشكل الخطاب، ويصدّقه دون أن يتقصّى دلالته، لأنّه لا يحصي مدلول هذه الألفاظ أوّلا، ثمّ لأنّه يتولّد لديه ثقة في المنتج أو السلعة المعروضة، ومن أمثلة ذلك قول المتنبّي[1]:

أنا الّذي نظر الأعمى إلى أدبي ... وأسمعت كلماتي من به صمم

أنام ملء جفوني عن شواردها ... ويسهر الخلق جرّاها ويختصم

كما يمكن استثمار الإشاريات الزمانيّة في الحجاج، وذلك بالاحتجاج بلحظة التلفّظ، مثل الاحتجاج بما قبل الآن، وذلك عند إنكار المخاطِب لشيء ما، أو إنجاز فعل يضادّ ما قاله سابقا، وبالتالي يحاجج بسلميّة الزمن. فالآن ليس قبل الآن، إذ قد سبقت لحظة القول لحظة الفعل، مثلا. وهذا ممّا لا تناقض فيه.

وخرق التراكيب المعروفة في نظام اللغة من وسائل إنتاج الخطاب عبر السلّم الحجاجيّ، وذلك بتكوين الخطاب من كلمة واحدة، مثل دعوة الناخب أو المظلوم:

- النزاهة، العدالة.

أو كما هو ملاحظ بقوّة في الإعلان التجاريّ، مثل عرض أسماء السيّارات:

- (كاديلاك).
- (تويوتا).

وتتضمن هذه الخطابات درجة حجاجيّة قويّة، إذ يعمد التاجر إلى تهميش البضائع الأخرى التي تنتمي إلى صنف بضاعته، وخلق سلطة لها في ذهن المخاطَب، مؤملا من المخاطَب أن يكوّن خطابا ذا صحّة تركيبيّة في ذهنه، مثل:

- (كاديلاك) الأفضل.
- (كاديلاك) سيارة العصر.
- لا ترضى بغير (كاديلاك).

وغيرها من الخطابات التي تتسق ونظام اللغة. وبهذا فإنّ الحجاج يمتدّ من الخطاب ذي الكلمة الواحدة، حتى الخطاب الذي يتجاوز الجملة الواحدة.

وعليه «فإذا كان للقول وجهة حجاجيّة تحدّد قيمته باعتباره يدعم نتيجة ما وإذا كان القول مندرجا ضمن قسم حجاجيّ قائم على قوّة بعض مكوّناته وضعف بعضها الآخر بالنسبة إلى نتيجة ما،

(1) ديوان أبي الطيّب المتنبّي بشرح أبي البقاء العكبري: الجزء الثالث، مرجع مذكور، ص367.

فإنّ مفهوم السلّم الحجاجيّ بتركيزه على الطابع المتدرّج والموجّه للأقوال يبيّن أنّ المحاجّة ليست مطلقة إذ لا تتحدّد بالمحتوى الخبريّ للقول ومدى مطابقته لحالة الأشياء في الكون، وإنّما هي رهينة اختيار هذه الحجّة أو تلك بالنسبة إلى نتيجة محدّدة، لذلك فالحكم على المحاجّة أساسه القوّة والضعف اعتبارا لطابع التدرّج فيها لا الصدق والكذب»[1].

بيد أنّه قد لا يكون للشيء، عرفا، المرتبة العليا في السلّم، إلاّ أنّ مهارة المخاطِب التداوليّة تحتجّ له حتّى ترفعه فوق مرتبته، بمراتب، بل قد يضعه المخاطِب في ذروتها. مثل تلك الأشياء أو الحالات التي تحتكم إلى الذوق، إذ يعمد المخاطِب إلى رفعها في السلّم. مثلما فعل الدارميّ عندما رفع من قيمة اللون الأسود، فاللون الأسود ينتسب، ابتداء، إلى سلميّة من الألوان، ومن المعروف أنّه ليس في اللون خصائص من شأنها أن ترفع بعضها فوق بعض، إلاّ بناء على الذوق العامّ المتأثر بالبعد الثقافي، إذ ورد:«الأصمعيّ قال: قدم عراقيّ بعدل من خُمُر العراق إلى المدينة، فباعها كلّها إلا السّود، فشكا ذلك إلى الدّارميّ، وكان قد تنسّك وترك الشّعر ولزم المسجد فقال: ما تجعل لي على أن أحتال لك بحيلة حتّى تبيعها كلّها على حكمك؟ قال: ما شئت!! قال: فعمد الدّارميّ إلى ثياب نسكه! فألقاها عنه وعاد إلى مثل شأنه الأوّل، وقال شعراً ورفعه إلى صديق له من المغنّين، فغنّى به وكان من الشّعر:

قل للمليحة في الخمار الأسود ... ماذا فعلت بزاهد متعبِّد

قد كان شمّر للصلاة ثيابَه ... حتّى خطَرتِ له بباب المسجد

رُدِّي عليه صلاته وصيامَه ... لا تقتليه بحقِّ دين محمّد

فشاع هذا الغناء في المدينة. وقالوا: قد رجع الدّارميّ وتعشّق صاحبة الخمار الأسود. فلم تبق مليحة بالمدينة إلاّ اشترت خمارا أسود، وباع التاجر جميع ما كان معه؛ فجعل إخوان الدارميّ من النسّاك يلقون الدّارميّ فيقولون: ماذا صنعت؟ فيقول: ستعلمون نبأه بعد حين. فلمّا أنفذ العراقيّ ما كان معه، رجع الدارميّ إلى نسكه ولبس ثيابه»[2].

فهذه مهارة استعملها الدارمي، لأنّ اللون الأسود كان أقل الألوان قبولاً عند النساء، وكان يمزج هنا بين الخطاب اللفظيّ، والسلوك، إلاّ إنّ الاحتجاج كان مبنيّاً على جمع المتضادّين وهما (التنسّك واللون)، فادّعى الدارمي أنّ اللون الأسود هو أعلى درجات الألوان المثيرة للفتنة حتى تغلّبت الفتنة على التنسّك رغم تمسّكه به.

(1) شكري المبخوت، نظريّة الحجاج في اللغة، ضمن (أهم نظريّات الحجاج في التقاليد الغربيّة مرجع مذكور، ص370.
(2) ابن عبد ربّه الأندلسيّ، العقد الفريد، الجزء السابع، مرجع مذكور، ص17.

ومـن ناحيـة أخـرى، قـد يعمـد المخاطِب إلى رفع الشيء الذي يقع أصلا في درجة معيّنة من السلّم الـذي يمكـن أن ينتسـب إليـه، بالرغم من أنّها قد تكون الدرجة الدنيا، وذلك بإبداعه في صوغ الحجج لرفعه، وترتيبها مـع بعضها البعض. كما فعل سهل بن هارون في هذا الخطاب: «وقال رجل لسهل بن هارون: هبني ما لا مرْزِئةَ عليك فيه، قال: وما ذاك يا ابن أخي؟ قال: درهم واحد! قال: يا ابن أخي لقد هوّنت الدرهم وهو طائع الله في أرضه الذي لا يعصى، والدرهم ويحك عُشر العَشرَة، والعَشرَة عُشر المائة، والمائة عُشر الألف، والألف دية المسلم! ألا ترى يا ابن أخي إلى أين انتهاء الدرهم الذي هوّنته؟ وهل بيوت المال إلاّ درهم على درهم ؟»[1].

فمـن المعلـوم أنّ الـدرهم يمـثّل أقـل فئات النقود قيمة في نظر النّاس، ولأنه كذلك، فقد طلبه الرجل، لأنّه يعتقد، بل يجزم، أنّه هيّن فلا مرزئة فيه ولا ثقل به على سهل، وهذا ما فهمه سهل فعاتب عليه الرجل، مسوّغا عتابه بأن احتجّ لدعواه بأنّ الدرهم ليس هيّنا كما يظنّ، بل هو أعلى قيمة وأرفع قـدرا، وذلـك بـربطه بمـا يعلـوه، ثم ربط التالي بما بعده وهكذا، حتّى اطمئنّ أنّه أقنع الرجل أنّ عطاء الدرهم ليس بالعطاء الهيّن.

- حجّة الدليل.

الحجـج الجاهـزة أو الـشواهد هي من دعامات الحجاج القويّة، إذ يضعها المخاطِب في الموضع المناسب، وهـنا تتبدّى أهليّته وبراعته في توظيفها بحسب ما يتطلّبه السياق. ويكمن تصنيفها في السلّم الحجاجيّ بالنظر إلى طبيتها المصدريّة، فهي ليست من إنتاج المخاطِب بقدر ما هي منقولة على لسانه، ونقلها على لسانه ينبئ عن كفاءته التداوليّة، إذ يكمن دوره في توظيفها التوظيف المناسب في خطابه، وبهذا فهي تعلو الكلام العاديّ درجة، مما يجعلها ترقى في السلّم الحجاجيّ إلى ما هو أرفع.

ويـصنّفها طـه عـبد الرحمن على أنها محاورة بعيدة أو (تناصّا)، وذلك بحسب طريقتين: يهمّنا منها مـا يـسمّيه بالطريقة الظاهرة التي يعرض فيها المحاور شواهد من أقوال الغير مثل النقل والتضمين والاقتباس. وهـذا الـصنف يكـون أقـرب للـتفارق أكثر منه للتعالق مع ما يعتقده الآخرون، إذ يذكره المخاطِب لإظهار انفراده بتكوين الخطاب[2].

وتـسهم هـذه الآلية في رفـع ذات المخاطِب إلى درجـة أعلـى، وبالتالـي منحها قوة سلطويّة بالخطـاب؛ عـند الـتلفظ بخطـاب ذي بعـد سلطويّ في أصله، عندها يتبوأ المخاطِب بخطابه مكانة عليا،

(1) المرجع نفسه، ص218.

(2) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1987م، ص 47.

ويـستمد ذلـك مـن سلطة الخطاب المنقول على لسانه فقط. وبالتالي تصبح السلطة هي سلطة الخطاب الذي يتوارى المخاطِب وراءه.

ومـن ذلـك استعمال الأدلة الجاهزة التي تتمثل في النصوص الدينيّة، وأقوال السلف، والحكم والأمـثال. «فـلا يركّـز في الحجاج [...] إلاّ على الأمور الداخلة في بنيته الموصّلة إلى الإقناع: فالأمثلة الجاهـزة والجمـل الوعظـيّة أو الإرشاديّة وغيرها لا يتمّ التطرّق إليها إلاّ إذا كانت داخلة في بنية قوليّة خطابيّة، وتؤدّي هدفا في خطّة حجاجيّة معيّنة»[1].

مـن أبـرزها آيـات القـرآن الكريم، كما في المثال التالي الذي استعمل فيه أحد الرعايا آية من القرآن الكريم، ليحاجج بها زياد بن أبيه عند توليه البصرة، إذ ألقى زياد خطبته المعروفة بالبتراء، وقال فيها: «... وإنـي أقسم بالله لآخذن الولي بالمولى، والمقيم بالظاعن، والمقبل بالمدبر، والمطيع بالعاصي، والصحيح منكم في نفسه بالسقيم [...] فقام أبو بلال مرداس ابن أديّة وهو يهمس، ويقول: أنبأنا الله بغير ما قلت. قال الله تعالى: {وإبراهيم الذي وفّى، ألاّ تزر وازرة وزر أخرى، وأنّ ليس للإنسان إلا ما سعى} وأنت تزعم أنك تأخذ البريء بالسقيم، والمطيع بالعاصي والمقبل بالمدبر، فسمعها زياد، فقال: إنا لا نبلغ ما نريد فيك وفي أصحابك حتى نخوض إليكم الباطل خوضا»[2].

وهـذا ما يفعله إمام المسجد عندما يحث المصلين على التصدق، ويريد أن يؤثر فيهم للمبادرة، إذ يعمـد إلى الأدلـة الدينيّة بحسب ترتيبها، فيستعملها من القرآن الكريم أولا، ثم من الحديث الشريف ثانيا، حيـث يتـصدران خطابـه، كمـا في الخطـاب التالـي: قـال الله تعـالى: ﴿ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ ﴾[3]. وقـال جـل جلالـه: ﴿ وَأَنفِقُوا مِن مَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ ﴾[4]. وقال الرسول صلى الله عليه وسلم؛ ما معناه :ما نقص مال من صدقة، بل تزده، بل تزده.

ومـرد هـذا، أنّ المخاطِب يـدرك أنـه لا يتمتع بسلطة ذاتيّة لدفع الناس إلى فعل الخير. بيد أنه يتمتع بسلطة اجتماعيّة تؤهله لمعرفة الخطأ والصواب، واختيار الدليل الذي يؤيد صواب ما يذهب إليه أو خطاه.

(1) محمّد سالم ولـد محمّد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوّره في البلاغة المعاصرة، عالم الفكر، الكويت، المجلّد الثامن والعشرون، العدد الثالث، يناير-مارس 2000م، ص 65. [ضمن هذا الكتاب].

(2) أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب: العصر الأموي، الجزء الثاني، مرجع مذكور، ص ص 270-274.

(3) سورة البقرة، الآية 272.

(4) سورة المنافقون، الآية 10.

وبالنظر إلى بعض الثقافات، نجد أن للرجل سلطة على المرأة، إلا أنّ المرأة استطاعت أن تفرض سلطتها باستعمال دليل من القرآن الكريم في خطابها. وذلك في الخطاب التالي:

- شهدت أم الإمام الشافعي عند أحد القضاة هي وامرأة أخرى. فأراد القاضي أن يفرق بين المرأتين ليسمع شهادة كل واحدة منهما منفردة. فقالت له أم الشافعي: ليس لك ذلك لأن الله سبحانه وتعالى يقول: {أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى}. فنزل القاضي عن رأيه.

فرغم أن سلطة القاضي في المحكمة سلطة مطلقة، إلا أن خطاب المرأة قد قيّدتها، لأنها احتجت بدليل ذي سلطة أوسع من سلطة القاضي زمانا ومكانا.

وكذلك عندما حاول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يحدد الصداق، فقد جاء خطابه من أكثر من طريق. ومن هذه الطرق، الرواية التالية:

- «ركب عمر بن الخطاب منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال: أيها الناس ما إكثاركم في صداق النساء، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والصدقات فيما بينهم أربعمائة درهم، فما دون ذلك، ولو كان في ذلك تقوى عند الله أو كرامة لم تسبقوهم إليها، فلأعرفنّ ما زاد رجل في صداق امرأة على أربعمائة درهم، قال: ثم نزل، فاعترضته امرأة من قريش، فقالت: يا أمير المؤمنين، نهيت الناس أن يزيدوا في مهر النساء على أربعمائة درهم؟ قال: نعم، فقالت: أما سمعت ما أنزل الله في القرآن؟ قال: وأي ذلك؟ فقالت: أما سمعت الله يقول: {وآتيتم إحداهن قنطارا} الآية، قال: فقال اللهم غفرا، كل الناس أفقه من عمر، ثم رجع فركب المنبر، فقال: أيها الناس إني كنت قد نهيتكم أن تزيدوا النساء في صدقاتهن على أربعمائة درهم، فمن شاء أن يعطي من ماله ما أحب»[1].

ولا يخفى أن عمر بن الخطاب كان ذا سلطة في هذا السياق بوصفه رجلا أولا، ثم بوصفه خليفة للمسلمين آخرا، والصفة الأخرى هي السلطة التي اتكأ عليها عند محاولة فرض حد معين للصداق، ولكنّ سلطة الدليل الديني الذي حاججته به المرأة من القرآن هو الذي جعل سلطة عمر في مرتبة لا ترقى إلى مرتبة سلطة الدليل. إذ توجب الآية الكريمة طاعة دلالتها من قِبَل عمر وغيره. وبالتالي تستلزم طاعتها عدول عمر عمّا ذهب إليه؛ لأن سلطته أصبحت دون سلطة دلالة الآية في ذلك السياق، فالآية دليل أقوى من سلطة عمر.

وينظر المخاطِب عند استعمال الآيات إلى دلالتها على قصده، بغض النظر عن سياق نزولها الأصل، وهذا ما يصطلح عليه عند الأصوليين بألفاظ العموم «ولهذا الموضع من كلامهم أمثلة: منها:

(1) أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، قدم له يوسف عبد الرحمن المرعشلي، الجزء الأول، ص478.

أنّ عمر بن الخطّاب كان يتخذ الخشن من الطّعام، كما كان يلبس المرقّع في خلافته، فقيل له: لو اتخذت طعاما ألين من هذا؟ فقال: أخشى أن تُعجّل لي طيباتي، يقول الله تعالى: اذهبتم طيّباتكم في حياتكم الدنيا.، وجاء أنّه قال لأصحابه وقد رأى بعضهم قد توسّع في الإنفاق شيئا: أين تذهب بكم هذه الآية: أذهبتم طيّباتكم في حياتكم الدّنيا. الآية، وسياق الآية يقتضي أنّها إنّما نزلت في الكفّار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة، ولذلك قال: ويوم يُعرَضُ الذين كفروا على النّار. ثمّ قال: اليوم تُجزَون عذاب الهُون. فالآية غير لائقة بحالة المؤمنين، ومع ذلك فقد أخذها عمر مستندا في ترك الإسراف مطلقا»[1].

ولا يخفى على المخاطِب الذي يعمد إلى استعمال هذه الآليّة أن «عرض السلطة الدينية لقوتها المعرفيّة بهذه الطريقة المباشرة تعتمد على تقنيتين، هما التناص والافتراضات المسبقة»[2]، حيث لم تستعمل أم الشافعي أو المرأة الدليل القرآني بوصفه يجسد السلطة في هذا السياق، إلا لأن المرأة مثلاً تدرك أن عمر يدرك مكانة هذه السلطة باعتبارها مرجعية، وتدرك بالتالي أنه سيقارن بين السلطتين بعمليّة ذهنيّة سريعة تدور في قوالب الكفاءة التداولية، وهذا ما كان.

وإدراك السلطات وعقد المقارنات كان من الافتراضات المسبقة التي وظفتها في هذا السياق؛ لأنها تعلم «أن استغلال الافتراضات المسبقة يعتبر من أهم الطرق التي تعمل بها السلطات الاجتماعية، فهي تعرض النتيجة وتوظفها اجتماعيا دون أن تشير إلى مقدماتها المنطقية، أو بدون أن تضع هذه المقدمات موضع تساؤل»[3]، حيث لا ينفع هذا الدليل في سياق لا يدرك فيه أحد طرفي الخطاب هذا الأمر.

وإن آلت سلطة عمر في السياق السابق إلى السلطة الدنيا، فإنّ قوله قد منح من تلفّظ به السلطة ذات المرتبة الأعلى، وذلك في سياق كان في زمن متأخر، فاكتسبت أقوال الخليفة عمر سلطة الدليل الحجاجي الأقوى، فكان كلامه هو الدليل ذو السلطة التي رفعت مكانة المخاطِب، كما في الحوار التالي:

(1) أبي إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، اعتنى بهذه الطبعة الجديدة وخرّج آياتها وضبط أحاديثها الشيخ ابراهيم رمضان، ج 3-4، ص 250.

(2) عبد الله الحراصي، "مظاهر التفاعل بين اللغة والسياق الاجتماعي"، مجلة نزوى، عمّان، العدد الرابع والعشرون، (رجب 1421 هـ/ أكتوبر 2000م)، ص71.

(3) المرجع نفسه، ص71.

- أمر عرابي الآليات المختلفة بالاستعداد للحضور إلى ميدان عابدين في صباح يوم 9 سبتمبر 1881 م، فلما اجتمع الجيش في عابدين، نزل الخديوي من السراي وتوسط الساحة، فمثل بين يديه عرابي، فخاطبه الخديوي قائلا:

الخديوي: ما هي أسباب حضورك بالجيش إلى هنا؟

عرابي: جئنا يا مولاي لنعرض عليك طلبات الجيش والأمة وكلها طلبات عادلة.

الخديوي: وما هذه الطلبات؟

عرابي: هي إسقاط الوزارة المستبدة وتشكيل مجلس نواب على النسق الأوربي، وإبلاغ الجيش العدد المعيّن في الفرمانات السلطانيّة، والتصديق على القوانين العسكريّة التي أمرتم بها.

الخديوي: كل هذه الطلبات لاحق لكم فيها، وأنا ورثت ملك هذه البلاد عن آبائي وأجدادي، وما انتم إلا عبيد حساناتنا.

عرابي: لقد خلقنا الله أحرارا وأننا لا نستعبد بعد اليوم[1].

فبالنظر إلى طرفي الخطاب، يتبين أن هناك تمايزا بينهما، فأحدهما 'الخديوي' هو ملك مصر، بينما الطرف الآخر 'عرابي' وهو في الأصل مواطن مصري، وإن كانت وظيفته تقدمه على أنه احد القادة. واستتبع هذا التباين في الرتبة تباينا في السلطة؛ فالملك في هذا السياق هو صاحب السلطة الأعلى في الحكم، بينما لا يمتلك عرابي السلطة عليه، وبالتالي فالملك الخديوي هو من يمتلك حق القبول أو الرفض.

مثّل كل منهما في الحوار السابق دور المخاطِب/ المخاطَب، وكل منهما ينطلق في إنتاج خطابه من معرفته السابقة بالطرف الآخر، فعرابي يدرك أن لا سلطة له في هذا السياق؛ ولذلك استعمل دليلا ذا سلطة معروفة، فكان هناك تناص مع قول عمر بن الخطاب: 'متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرار'.

كما يستعمل المخاطِب الحِكَمَ كثيرا، كأداة حجاجيّة، ويصدق معناها في السياق، ولهذا، فإنّها ليست أقوالا تتردد على الألسنة، أو تحفظ لتبجيلها «وإنّما هي صيغ نظميّة يقتضيها سياق الكلام في الأغراض والموضوعات المتنوّعة، وترد في مستهلّها أو عقبها مقصودا بها التأثير والاستدلال والإقناع»[2].

---

(1) محمد صبري، تاريخ مصر من محمد علي إلى العصر الحديث، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1411 هـ، 1991 م، ص ص165 – 166.

(2) محمد إقبال العروي، من قضايا النقد القديم: الحكمة والمثل؛ المفهوم والعلاقة والتفريض، مجلّة آفاق الثقافة والتراث، الأمارات العربيّة المتحدة، العدد الرابع والثلاثون، (ربيع الآخر 1422هـ - يوليو 2001م)، ص 66.

كما في خطاب النعمان بن منذر التالي إلى ضمرة بن ضمرة عندما رأى دمامته، إذ قال: «تسمع بالمعيديّ خير لا أن تراه [...] فقال ضمرة: أبيت اللعن، إنّ الرجال لا تُكال بالقفزان، ولا تُوزن في الميزان، وإنّما المرء بأصغريه: قلبه ولسانه»[1].

فكان كل منهما يحتج بحكمة أصبحت من المأثورات في الثقافات العربية، بما لها من دلالة موجبة في السياق. وتزداد مصداقيّة الحكمة، وقوّتها الحجاجيّة، إذا ارتبطت بصفات المخاطب، فإذا قالها المخاطِب وهو كبير السنّ كان لها قبولا أوسع وكانت حجّة صادقة، بل وكافية؛ لأنّ كبَر السنّ وطول التجربة، يجعلان منها حجّة ذات تأثير أقوى، ولو لم تكن كذلك، لكان المخاطب أبعد النّاس عن استعمالها، فهو يطلب من الحجج ما يجعل خطابه مقنعا، وما كان ليطلبها لو لم تكن ملبية لحاجته الخطابية. ومع هذا، إلاّ إنّ الحكمة تكتسب القوّة ذاتها، حتى لو قيلت على لسان صغير السنّ؛ فهي من التعابير التي أصبحت متداولة بين النّاس، وهو بهذا يفطن إلى توظيفها في خطابه الحجاجيّ، لتجد القبول ذاته، ولتحقق الهدف نفسه. وهذا ما يثبت «انّ الحكمة يمكن أن تصاغ حجّة في سياقات متجدّدة تتقاطع مع السياق الأصليّ لها، وبخاصّة إذا قبلها العقل السليم واعترف لها بالصواب»[2].

ويستعمل المثل كذلك ليعقد الصلة بين السياق المشاهد وبين السياق الغائب، ويستحضر بهذا مصداقيّة الحجّة التي ادخلها في خطابه. «ولضرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفيّ في إبراز خبيات المعاني، ورفع الأستار عن الحقائق، حتى تُريك المُتخيّل في صورة المحقّق، والمتوهّم في معرض المتيقّن، والغائب كأنّه مشاهد، وفيه تبكيت للخصم الألدّ، وقمع لصورة الجامح الأبيّ [...] ولم يضربوا مثلا، ولا رأوه أهلا للتفسير ولا جديرا بالتداول والقبول إلاّ قولا فيه غرابة من بعض الوجوه، ومن ثمّ حوفظ عليه، وحمي من التغيير»[3].

وهذا ما أراد الأحنف بن قيس استعماله ليقنع معاوية بالترشّد لاختيار وليّ عهده من بعده، وذلك عندما اجتمع وفود الأمصار عند معاوية، واجمعوا على ما عزم عليه من تولية ابنه يزيد، إذ قال: «...فقام الأحنف فحمد الله وأثنى عليه، ثمّ قال: أصلح الله أمير المؤمنين، إنّ الناس قد أمسكوا في منكر زمان قد سلف، ومعروف زمان مؤتنَف، ويزيد بن أمير المؤمنين نِعم الخلف، وقد حلبت الدهر أشطره. يأمير المؤمنين، فاعرف من تسند إليه الأمر من بعدك، ثمّ اعص أمر من يأمرك، لا يغررك من يشير عليك، ولا ينظر لك، وأنت أنظر للجماعة، وأعلم باستقامة الطاعة، مع أنّ أهل الحجاز وأهل

---

(1) ابو عمر بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط5، ج 1، ص237.

(2) محمد إقبال العروي، من قضايا النقد القديم: الحكمة والمثل؛ المفهوم والعلاقة والتفريض، مرجع مذكور، ص62.

(3) محمد إقبال العروي، من قضايا النقد القديم، مرجع مذكور، ص56.

العراق لا يرضون بهذا، ولا يبايعون ليزيد ما كان الحَسَن حيًّا»[1].

فاستعمل في خطابه (وقد حلبت الدهر أشطره) وهو مثل من أمثال العرب المعروفة[2]. ويعني في خطاب الأحنف أنّ يزيد بن معاوية قد جرّب الدهر، وبهذا فهو لا ينتقص من شأنه، فهو يتّسم بالمعرفة والحنكة، وقد تعلّم وجرّب كثيرا، وهذه حجّة على صلاحه في ذاته للخلافة من بعد أبيه معاوية، وبذلك يحاول الأحنف أن يبعد عن نفسه تهمة معاداة يزيد بن معاوية، أو وصمه بالنقص، فلا اعتراض له عليه، ولكنّ اعتراضه لأمر يعلمه هو ويعلمه معاوية، وهو اتفاق الحسن مع معاوية على الخلافة من بعده.

وبهذا يتّضح أنّ من «خصائص المثل أنّ له طابعا إقناعيًا برهانيًا: لأنّه يساق للإقناع، ويرد حجّة ودليلا على صدق مساقه، وصحّة دعواه»[3].

ولا يقتصر استعمال الحكمة والمثل على الجنس النثري، بل يستعمل المخاطِب الحكمة والمثل في الخطاب الشعريّ، بوظيفتها الحجاجيّة، وذلك مثل قول أوس بن حجر[4]:

أقـوا بمـا صبّت عليّ غمامتي	وجهدي في حبل العشيرة أحطب
أقـول: فأمّا المنكـرات فأتّقي	وأمّا الشذا، عنّي، الملمّ، فاشذبُ

كما قد يتحوّل الشعر من خطاب حجاجي إلى قول مأثور وشاهد يدخل في تركيب الخطاب الحجاجيّ بوصف الشعر هو الشاهد، والحجّة، كما في الخطاب التالي: «وجازى القاسم بن يوسف صديقا له على مكروه أتاه، فكتب إليه يعذله في ذلك: ظلمتَ -أعزّك الله- وما أنصفتَ، وأسأتَ وما أحسنتَ، تأتي ذلك اختيارا، ولا تُتبعه اعتذارا، حتّى إذا لُدِغتَ بلَظى المكافاة، وسُلِك بك طريقُ المجازاة، جعلت ذلك لنا ذنبا، وألزمتنا له عَتْبا، ومن لم يعرف قبيحَ ما يُبْلِي، لم يعرف حَسَن ما يولي، ولله درّ القائل:

إذا مـا مـرؤ لم يحمـل الحِقـدَ لم يكـن   لديـه لذي نُعمَى جزاءً ولا شكر»[5].

---

(1) أبي محمّد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، علّق عليه ووضع حواشيه خليل المنصور، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ 1997م، ج 1-2، ص 137.

(2) أبي الفضل الميدانيّ، مجمع الأمثال، قدّم له وعلّق عليه نعيم حسين زرزور، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الولى، 1408هـ الجزء الأوّل، ص256.

(3) محمد إقبال العروي، من قضايا النقد القديم: الحكمة والمثل؛ المفهوم والعلاقة والتفريض، مرجع مذكور، ص 60.

(4) أوس بن حجر، الديوان، تحقيق وشرح محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، 1387هـ 1967م، ص7.

(5) أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب: العصر العباسيّ الأوّل،الجزء الثالث، مرجع مذكور، ص ص ص382-383.

وعليه تثبت حقيقة مهمّة وهي: «إنّ النص الشعريّ، ليس لعبا بالألفاظ فقط، وليس نقل تجربة فرديّة فحسب، إنّه يهدف كذلك إلى الحثّ والتحريض والإقناع والحجاج. وهو يسعى إلى تغيير أفكار المتلقّي ومعتقداته، وإلى دفعه إلى تغيير وضعيّته وسلوكه ومواقفه. ممّا يعني أنّ الصفة البرهانيّة الإقناعيّة خاصيّة تحضر في المَثل والحكمة والشعر على حدّ سواء بل إنّ النظريّة الحجاجيّة تذهب إلى أبعد من ذلك، فتعدّ أنّ أيّ نصّ شعريّ أو أدبيّ تكون له، إلى جانب الوظيفة الشعريّة، وظائف أخرى، مثل الوظيفة الانفعاليّة والوظيفة التوجيهيّة الإقناعيّة، والتي يعبّر عنها بالتعجّب والندبة والاستغاثة والأمر والنداء، أو بأسماء الأفعال والروابط التداوليّة الحجاجيّة»[1].

والملاحظ أنّ جميع هذه الشواهد أو الحجج الجاهزة، كما يسميها أرسطو، تنتسب إلى ترتيب معيّن بوصفها حججاً جاهزة، وذلك بحسب قوّتها الحجاجيّة فيكون ترتيبها القرآن فالحديث الشريف وهكذا نزولا. كما أن دلالة هذه الشواهد الحجاجيّة تترتّب فيما بينها، إذ ينبثق ذلك الترتيب عن تأويل المخاطِب لها، وهذا هو مكمن الخلاف الناتج عن تباين الأدلّة بين العلماء أو الباحثين، فينظر إليها المخاطِب بحسب ما تردفه به ثقافته وخلفيّته المعرفيّة وتشكيل الأبعاد الأخرى.

ومن ذلك بروز مفاهيم كثيرة خصوصا في القرآن الكريم والحديث الشريف، مثل الظاهر والنصّ والمجمل والعامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، والحقيقة والمجاز. وهذا التراتب المتعارف عليه هو ما يجعل الاحتجاج بأيّ منها ينتسب إلى درجة في السلّم الحجاجيّ، فيكتسب قوّة معيّنة، لا يكتسبها بذاته بقدر ما يكتسبها بعلاقته مع الأدلّة الأخرى المطروحة. كما بيّن العلماء وجوه الاعتراض على كلّ منها[2].

وإذا كانت الحجج هي أقوال جاهزة، مثل الحديث، أو أقوالا منقولة عن غير طرفي الخطاب، فإنّ قوّة الحجاج قد تقف في ترتيبها الحجاجيّ عند حدّ السند، ولا يتجاوز طرف الخطاب النظر إلى بنيتها أو قصد المخاطِب، إذ تكتسب الحجج قوّتها من قوّة مصادرها. وهذا مثال بسيط على ذلك:

- قال لي الوزير: إن غدا عطلة رسميّة.
- يقول لي مدير مكتبه: إنّ هذه شائعة.
- أقول لك: قال لي الوزير، وتدحض كلامي بقول مدير مكتبه، أقول لك: هذا ما قاله لي الوزير نفسه، أتفهم ما ذا يعني الوزير؟!

---

(1) محمد إقبال العروي، من قضايا النقد القديم: الحكمة والمثل؛ المفهوم والعلاقة والتفريض، مرجع مذكور، ص62.

(2) على سبيل المثال، لا الحصر انظر:

- أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلاميّ، الطبعة الثانية، 1987م.

ولذلك فما يتعلّق بالسند هو جانب مهمّ لتصنيف قوّة الأحاديث بوصفها أدلّة في الأحكام، وأدلّة حجاجيّة عند وهم التعارض بينها مثلا، وقد تبلور ذلك في علم مهمّ هو مصطلح الحديث الشريف مثلا، إذ إنّ هناك مراتب له بحسب السند الذي رواه مثل: مراتب الصحيح لذاته والصحيح لغيره والحسن لذاته والحسن لغيره والضعيف والموضوع وغير ذلك.

3 - الآليات البلاغيّة.

- تقسيم الكل إلى أجزائه.

قد يذكر المخاطِب حجّته كليّا في أوّل الأمر، ثمّ يعود إلى تفنيدها وتعداد أجزائها، إن كانت ذات أجزاء، وذلك ليحافظ على قوّتها الحجاجيّة، فكلّ جزء منها بمثابة دليل على دعواه، مثل: «وعندما جاء شارون طلب من الاسرائليين اعطاءه مئة يوم للتخلّص من الانتفاضة، وانتهت المئة يوم فقال لهم اعطوني مهلة ثانية لتنفيذ خطتي العسكرية الثانية وهي (الجحيم) ولا يزال مستمرا في تنفيذها، ونحن حتى الآن قدّمنا آلاف الشهداء والجرحى، هذا غير الدمار الاقتصاديّ الشامل للمنشآت والمصانع والبيوت والطرق، وحتى مركز الإحصاء في رام الله دمّر وهذا يذكرنا بتدمير مركز الأبحاث الفلسطينيّ بعد اجتياح بيروت العام 1982م، والذي ترافق مع ارتكاب مجزرة صبرا وشاتيلا، وكذلك تدمير طائراتنا ومطارنا في غزّة والميناء الذي تشرف على إنشائه شركتان فرنسيّة وهولنديّة، ويوميا هنالك غارات على مؤسساتنا ومنشآتنا إضافة للاعتقالات والقتل والاغتيلات والتدمير وتجريف الأراضي الزراعيّة وقطع أشجار الزيتون واقتلاع الأشجار الأخرى والتي تعيش من ورائها آلاف العائلات، كما أنّ عشرات الآلاف من العمّال فقدوا قوتهم اليوميّ، الحقيقة إنّنا في ضيق كبير ورغم كل هذا شعبنا صابر»[1].

فهذه حجج متفرّقة لتدلّ بمجموعها على معاناة الفلسطينيين وما يلقونه على يد شارون، وإذا حذف منها، فإنّ دعواه تضعف، ويتنامى الضعف فيها بقدر حذف أو إلغاء بعض الحجج.

- الاستعارة.

قد تعلو الاستعارة استعمال ألفاظ الحقيقة، وذلك لأنّ المخاطِب لا يلجأ إلى استعمالها، إلاّ لوثوقه في أنّها أبلغ من الحقيقة حجاجيّا، وهذا ما يرجّح تصنيفها ضمن أدوات السلّم الحجاجيّ أيضا،

(1) مقابلة مع الرئيس الفلسطيني: جريدة الرأي العام الكويتية، الأربعاء 27 رمضان 1422هـ.

إذ «تُعرَّف الاستعارة الحجاجيّة بكونها تلك الاستعارة التي تهدف إلى إحداث تغيير في الموقف الفكريّ أو العاطفيّ للمتلقّي»[1]، وهو ما يودّ المخاطِب تحقيقه، قال عروة بن الورد:

ثعالب في الحرب العوان، فإن تبخ   وتنفرج الجلى، فإنّهم الأسد

فاستعارات عروة هي استعارات حجاجيّة؛ لأنّه يصف قومه في حالتي الحرب والسلم، ولا يمكن أن يصفهم إلا بالوصف الذي يجعلهم في مرتبة أعلى من غيرهم. ولذلك نظر في السمات التي يمكن أن تحقّق لهم ذلك، فوجد أنّها الدهاء والحيلة في الحرب، والحرص مع الشجاعة في السلم. وبالتالي اختار مستعارا منه وأورده بلفظه في خطابه، وبهذا يمكن القول: «إنّ قوّة الحجاج في المفردات [...] تبدو في الاستعمالات الاستعاريّة أقوى ممّا نحسّه عند استخدامنا لنفس المفردة بالمعنى الحقيقيّ [...] إنّ للاستعارات ذات الدور الحجاجيّ خاصيّة ثابتة، فالسمات الدلاليّة المحتفظ بها في عمليّة التخيّر الدلالي الذي تقوم عليه هذه الاستعارات، هي سمات قيميّة»[2].

وبذلك يثبت مرونة العلاقات اللغويّة، إذ تستجيب للمخاطِب في صوغ حجّته في أوضح صورة، فلا يقف اختياره عند الحقيقة، وهذا ما جعل نظام الاستعارة ينبني على علاقات مرنة، ولذلك لا تصلح إلاّ في الخطاب الطبيعي، كما يقول الغزالي: «والمستعار ينبغي أن يجتنب في البراهين، دون المواعظ، والخطابيات، والشعر، بل هي أبلغ باستعماله فيها»[3].

ويفترض طه عبد الرحمن عددا من الافتراضات لبناء النظريّة التعارضيّة للاستعارة في الحجاج، وهي[4]:

1- أن القول الاستعاري قول حواري، وحواريّته صفة ذاتيّة له؛
2- أنّ القول الاستعاريّ قول حجاجيّ، وحجاجيّته من الصنف التفاعليّ نخصّه باسم التحاجّ؛
3- أنّ القول الاستعاريّ قول عمليّ، وصفته العمليّة تلازم ظاهره البيانيّ والتخييليّ.

(1) عمر أوكان، اللغة والخطاب، أفريقيا الشرق، 2001م، ص134.
(2) ميشيل لوجيرن، 'الاستعارة والحجاج'، مجلّة المناظرة، المغرب، السنة الثانية، العدد 4، شوّال 1411هـ/ مايه 1991م، ص ص 87- 88.
(3) أبي حامد الغزاليّ، معيار العلم في المنطق، شرحه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1410 هـ 1990م، 57.
(4) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، مرجع مذكور، ص ص 310-313. وكذلك: ص ص229-235.

إذ تتضح حواريّة الاستعارة في تعدد ذوات المخاطب عند اختياره للاستعارة في حجاجه دون غيرها، انطلاقا من النظر في المعنى الحقيقيّ في حال إظهاره وتأويله، وفي المعنى المجازيّ في حال إضماره وتبليغه؛ وذلك بالتقلّب بين هذه الأدوار بذوات أربع.

أمّا حجاجيتها فتكمن في تدخّل آليتي الادعاء والاعتراض، وذلك عن طريق الرضا بشروط كل منهما، وبلورتها من قبل تلك الذوات الأربع. فالوظيفة الحجاجيّة للذات المظهرة هو إدعاء وجود المعنى الحقيقيّ للخطاب، أي المطابقة بين المستعار منه والمستعار له.

بينما تكمن الوظيفة الحجاجيّة للذات المؤوّلة في الاعتراض على ذلك، بإنكار المطابقة. وكذلك الحال في المعنى المجازيّ فالوظيفة الحجاجيّة للذات المُضْمِرة هو ادّعاء المعنى المجازيّ للخطاب؛ أي المباينة بين المستعار له والمستعار منه. بينما يكمن دور الذات المبلِّغة في الاعتراض على هذه المباينة، وذلك بإنكارها؛ لأنّ المعنى المبلَّغ هو أولى بالظهور من المعنى الحقيقي غير المبلَّغ. وهذا التقلّب بين حال الإظهار وحال التأويل من جهة، وبين حال الإضمار وحال التبليغ من جهة أخرى هو سبب وجود الذات المتعارضة.

وتكمن فعاليّة الاستعارة في التناسب مع ما يقتضيه السياق، إذ تمثّل الاستعارة أبلغ وأقوى الآليات اللغوية، رغم اكتناف السياق لكثير من العناصر. ويظهر التوجّه العمليّ للاستعارة في ارتكازها على المستعار منه، إذ تكون الاستعارة بذلك أدعى من الحقيقة لتحريك همّة المخاطَب إلى الاقتناع؛ إذ يهدف إلى تغيير المقاييس التي يعتمدها المخاطَب في تقويم الواقع والسلوك، وأن يتعرّف على ذلك من المخاطِب ليكون سبب القبول والتسليم. وليس التخييل أو الصنعة اللفظيّة.

وقد يعمد المخاطِب باستعمال الاستعارة، إلى تصنيف ذاته، بل وإبرازها بين مراجع أخرى، وبالتالي فإنّ ذاته تكون معروفة، ولكنّ المراجع الأخرى لا يهتمّ بها، مثل الإعلان التجاريّ التالي:

- ثياب الأصيل شمس بين النجوم.

إذ يجعل ذاته شمسا، ولكن لا يهتمّ بتحديد المراجع التي تمثّلهم النجوم. لأنه يهمّه إبراز ذاته بوصفها أقوى درجة من الآخرين، والنظام الاستعاريّ هو ما مكّنه من تحقيق ذلك التصنيف الحجاجيّ. «وخلاصة الأمر أنّ الاستعارة من الوسائل اللغويّة التي يستغلّها المتكلّم للوصول إلى أهدافه الحجاجيّة، بل إنّها من الوسائل التي يعتمدها بشكل كبير جدّا، ما دمنا نسلّم بفرضيّة الطابع المجازيّ للغة الطبيعيّة»[1].

(1) أبو بكر العزاوي، نحو مقاربة حجاجيّة للاستعارة، مجلّة المناظرة، المغرب، السنة الثانية، العدد 4، شوّال 1411هـ/ مايو 1991م، ص81.

- التمثيل.

هو عقد الصلة بين صورتين، ليتمكّن المخاطِب من الاحتجاج وبيان حججه، وقد عقد الجرجانيّ فصلا «في مواقع التمثيل وتأثيره [لأنّه] مما اتفق العقلاء عليه أنّ التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصليّة إلى صورته، كساها أبّهة [...] فإن كان مدحا كان أبهى وأفخم [...] وإن كان حجاجا كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر»[1].

وهذا ما يعمد إليه كثير لبيان الحال، والإقناع بما يذهبون إليه، وذلك مثل حديث عبد الخالق عطيّة عن أدوار نموّ الجامعة، إذ يشبّهها بالطفل فيقول: إنّ الجامعة، في أي بلد من بلاد العالم، خاضعة دائما ككل كائن لنواميس العمران، تبتدئ جنينا، أي فكرة، ثم تخرج طفلا، ومن هنا يبتدئ دور الإنشاء ثم تترعرع فتصير صبيّا بعناية أصحابها، ثمّ تنمو فتصبح شابا، ثم كهلا، ثم شيخا يجمع اختبارات القرون وتجاريبها وحينئذ تكون جديرة بالبذل حريّة بالإسعاد. أيها السادة: كلنا نعرف أن ما ينفق على الطفل أقل مما ينفق على الصبي، وما يقتضيه حال الصبي أقل مما يقتضيه حال الشاب، وهكذا الحال بالنسبة إلى الكهل والشيخ، خصوصا في مثل هذه المسألة التي نحن في صددها.

فهو يريد أن يقنع المجلس هنا، بأنّ الجامعة مازالت فتيّة، ولم تبلغ تلك المرحلة التي تستحق فيه هذه النفقة، كما لا يستحقها الصغير، في حين أنّ مرحلة الصرف والإنفاق متأخّرة قليلا كما هي مرحلة الإنفاق على الإنسان.

- البديع.

يستعمل المخاطِب أشكالاً تصنّف بأنّها بديعية، ويقف دورها عند الوظيفة الشكليّة، ولكنّ لها دوراً حجاجيّاً لا على سبيل الزخرفة، ولكن بهدف الإقناع، حتى لو تخيّل النّاس غير ذلك، بيد أنّ البلاغة العربيّة مليئة بهذه الصور والإمكانات، ومليئة بالشواهد التي تثبت أنّ الحجاج من وظائف هذه الصور، وليس وجودها على سبيل الصنعة في أصلها، وإن كان لا يمنع المخاطِب من أن يبدع كيفما شاء. «وإذا أدركنا أنّ الآليّات القياسيّة التي تتحكّم في بناء الخطاب الطبيعي، تقوم في عمليات التفريق والإثبات والإلحاق، وأن هذه الآليات الاحتجاجيّة هدفها الإفهام، تبيّنا أنّ أساليب البيان مثل المقابلة والجناس والطباق وغيرها، ليست اصطناعا للتحسين والبديع وإنّما هي أصلا، أساليب للإبلاغ

(1) عبد القاهر الجرجانيّ، أسرار البلاغة، شرح وتعليق وتحقيق محمد عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ 1991م، ص ص118-119.

والتبليغ»[1].

إذ قد يكون الحجاج بالثنائيّات، مثل مخاصمة أبي الأسود الدؤلي وامرأته بين يدي زياد بن أبيه: «جرى بين أبي الأسود الدؤلي وبين امرأته كلام، في ابن كان لها منه، وأراد أخذه منها، فسار إلى زياد وهو والي البصرة. فقالت المرأة: أصلح الله الأمير، هذا ابني، كان بطني وعاءه، وحِجري فناءه، وثديي سقاءه، أكلَؤُه إذا نام، وأحفظه إذا قام، فلم أزَل بذلك سبعة أعوام، حتى إذا استوفى فِصاله، وكملت خصاله، واستوكعت أوصاله، وأمّلتُ نفعَه، ورجوتُ دفعَه، أراد أن يأخذه منّي كرها، فآدني أيها الأمير، فقد رام قهري، وأراد قسري. فقال أبو الأسود: أصلحك الله، هذا ابني حملتُه قبل أن تحمله، ووضعته قبل أن تضعَه، وأنا أقوم عليه في أدبه، وأنظره في أَوَدِه، وأمنحه عِلمي، وألهمه حِلمي، حتى يكمُل عقله، ويستحكم فَتله. فقالت المرأة: صدقَ أصلحك الله، حمله خفّا، وحملته ثقلا، ووضعه شهوة، ووضعته كرها. فقال له زياد: اردد على المرأة ولدها، فهي أحقّ به منك، ودعني من سجعك، أو قال: إنها امرأة عاقلة يا أبا الأسود، فادفع ابنها إليها، فاخلق أن تُحسِنَ أدَبَه»[2].

ففي الخطاب السابق صور كثيرة ، ولكن يهمّ منها ما يسمّى بالطباق وذلك بين: خفّا -ثقلا، شهوة-كرها. فالمرأة هي صادقة في حججها، وبذلك الشكل البديعيّ استطاعت أن تغلب حجّتها وتحتفظ بولدها.

ولا يقتصر المخاطِب على توظيف المفردات في حجاجه، بل يتجاوزه إلى توظيف ما هو أكبر، فها هو الفضيل بن عياض أيضا استطاع أن يحاجج من سأله، وأن يثبت الدعوى بأنّهم أزهد منه باستعماله ما هو أوسع من الطباق، أي باستعماله المقابلة في قوله:

- «قيل للفضيل بن عياض: ما أزهدك؟ قال: أنتم أزهد منّي، قيل: كيف؟ قال: لأنّي أزهد في الدنيا وهي فانية، وأنتم تزهدون في الآخرة وهي باقية»[3].

إذ قابل بين: الدنيا الفانية-الآخرة الباقية.

وممّا يدلّ على عناية العرب بآليّات البديع، ووعيهم بدورها الحجاجيّ، ما نجده في المنافرة التالية من مزج بين السجع والطباق في سياق واحد: «منافرة علقمة بن علاثة وعامر بن الطفيل

---

(1) طه عبد الرحمن، "مراتب الحجاج وقياس التمثيل"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب، العدد التاسع، (1987م)، ص18. وهذا ما يشير إليه القارصي عند حديثه عن المجاز عند ماير، وأنّه يتبع في ذلك بيرلمان، إذ يؤكّد ذلك بقوله: "فالوجوه البلاغيّة عند بيرلمان تكون ضربا من الزخرف إذا لم توظّف في خدمة الحجاج" نظريات الحجاج، ص397.

(2) أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب: العصر الأموي، الجزء الثاني، ص 394. وفي رواية أخرى أنه حدث الحجاج بين الزوجين أمام معاوية بن أبي سفيان، ص395.

(3) أحمد بن محمّد الميداني، مَجمَع الأمثال، مرجع مذكور، الجزء الثاني، ص548.

العامريين. لمّا أسنّ أبو بَراء: عامر بن مالك بن جعفر بن ملاعب الأسنّة، تنازع في الرّياسة عامر بن الطفيل بن مالك بن جعفر، وعلقمة بن علاثة بن عوف بن الأحوص ابن جعفر [...] فخرجت أمّ عامر -وكانت تسمع كلامها- فقالت: ياعامر نافره، أيّكما أولى بالخيرات. قال عامر: إنّي والله لأركب منك في الحُماة، وأقتل منك لِلكُماة. وخيرٌ منك للمَولَى والمَولاة: فقال له علقمة: والله إنّي لَبَرّ، وإنك لفاجر، وإنّي لولود، وإنك لعاقر، وإنّي لعفّ، وإنّك لعاهر، وإنّي لَوَفِيّ، وإنّك لغادر، ففيم تفاخرني ياعامر؟»[1].

إذ استعمل عامر السجع، في حين استعمل علقمة الطباق في كل جملتين متواليتين، بيد أنّه استعمل السجع في امتداد خطابه الأفقي. ونتيجة لهذا «نعتبر الصورة البلاغيّة ذات قيمة حجاجيّة، إذا أحدثت تغييرا في الرؤية، وكذلك إذا بدى استعمالها طبيعيّا في ذلك الموقف، أمّا إذا لم يحقّق الكلام إذعان المخاطَب لهذا الشكل الحجاجيّ، فإنّ الصورة تعدّ من قبيل الزخرف، أي صورة أسلوبيّة»[2].

وإجمالا فهناك أدوات كثيرة وآليّات متعدّدة تسهم في بناء الخطاب حجاجيّا بما يتناسب مع السياق، فيختار المخاطِب ما يفي بقصده ويحقق هدفه الإقناعيّ.

من هنا يتّضح أنّ اللّغة تتوفّر على إمكانات لا حصر لها، يمكن أن يستعملها المخاطِب في حجاجه، طبقا لمقتضيات السّياقات الّتي يتلفّظ بها فيها. ويمكن القول إنّ مقاربة اللّغة العربيّة حجاجيّا سوف يكشف عن كثير من أسرارها، خصوصا الأسرار المرتبطة بالسّياق تداوليّا. ومن أهمّها وأشهرها الإشاريّات بمختلف أضربها، بوصف الذّات المحاججة هي الذّات المتمركزة في قلب الفعاليّة الحجاجيّة بما يمكّنها من التحكّم في اللغة، وتوجيهها توجيها تداوليّا، يبرز البراعة والمهارة الخطابيّة.

---

(1) أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب: العصر الأموي، المكتبة العلميّة، بيروت، لبنان، الجزء الأوّل، ص ص41-43.

(2) *Ch. Perlman and L. Olbrechts Tyteca The new rhetoric: a tretise on argumentation, translated by John Wilkinson and Purcell Weaver, Ibid, p169.*

أدوار الاقتضاء وأغراضه الحجاجية في بناء الخطاب[1]

الدكتور احمد كروم

مقدمة:

حين تناول القدامى موضوع الاقتضاء *Présupposition* تبين من استعمالهم أهميته في بناء الخطاب، مع استحالة التحدث دون استخدام مفهومه في الأغراض اللغوية الخاصة. فاعتبروه إجراء تعتمده اللغة في نشاطها التحاوري، ومفهوما تقصده العبارة في حجاجها المنطقي والتداولي. وتحقيقا لهذا الغرض، وقفوا عند مُثله الدلالية وأدواره المنطقية القائمة على الخلافات الكلامية في أبعادها الصورية التي تعني الجدل والخلاف. إلا أنهم وإن وقفوا عند بعض أدواره الهامة في تأسيس الخطاب، فإن وقوفهم عند الفوارق الدقيقة التي تميزه عن الاستلزام في ضبط الأغراض التخاطبية والحجاجية تكاد تنحصر في أمثلة مضروبة يقتضيها النص، ولاتتجاوز في دراستها حدود الوصف دون النفاذ إلى التفصيل والتحليل.

لذلك، نرى أن تقريب أدوار الاقتضاء من أغراضه الحجاجية يبدو مهما في إثارة عدد من القضايا التداولية والمنطقية التي تتصل بالفكر اللغوي المعاصر عموما. خصوصا إذا علمنا أن هناك مادة حية تفجرها النصوص المختلفة في التراث العربي تعد صالحة للمقاربات النظرية مع ما وصلت إليه الدراسات اللسانية الحديثة. فطرق التماثل في التحليل التي افترضناها في منهج القدامى، خصوصا البلاغيين منهم، وكذا الأصوليين والمناطقة، لا تعني بالضرورة وجود تطابق تام وكلي بين التصور العربي القديم لموضوع الاقتضاء، وتصور الدراسات اللغوية المعاصرة للموضوع نفسه. وإن كانت تقاطعاتها تظهر أهميته في تجذر هذا المفهوم في تاريخ اللغة، لما يقدم من أدوار هامة وقضايا ذات صلة ببناء النحو بصفة عامة. أما بخصوص أدواره، فإننا نرى أنها لم تستثمر بالشكل الكافي في الدراسات الحجاجية والتداولية المعاصرة، إذا علمنا بأنه فن يدعو إلى مفهوم الاستقلال في خطابه المسكوت عنه، كما يدعو إلى إعادة النظر في تصور النظرية اللسانية العامة. ومن جهة أخرى فإن أغراضه الحجاجية تبين بأن مفهومه يستدعي ضرورة بناء نظرية للموقف التواصلي، نظرا إلى ارتباط الاقتضاءات بالجانب التداولي.

(1) [هذا البحث نسخة مزيدة ومنقحة من مقال نشر سابقا في مجلة عالم الفكر، العدد 3، المجلد 32 يناير- مارس، 2004م].
نشير إلى أن الإشارات الموضوعة بين معقوفين هي من وضع معدّ الكتاب.

أولا: أدوار الاقتضاء

أ: الدور المعرفي

يعتبر الاقتضاء أو الإضمار أوالحذف... موضوعا معرفيا له بنيته المتميزة في إطار تخصصات مختلفة، كفلسفة اللغة، والمنطق، والسميائيات، والتداوليات، والبلاغة، والأصول... وهو ظاهرة لها علاقة بتكوين النص، وفهم أجزائه المكونة للعملية التواصلية التي تتم بين الكلام المنطوق، والمسكوت عنه. خصوصا، وأن محتويات التعبير التي تنسج بها النصوص تقتضي أغراضا ومواقف مرة تظهرها النصوص ملفوظة تقرأ وتفهم، ومرة تحجب وتدرك بالقرائن وإيحاءات الكلام. وفي كلتا الحالتين المباشرة وغير المباشرة نجد الآلة الفكرية تستنفد آلياتها المختلفة، وبمفاهيم متنوعة، وقراءات متعددة، لاستخراج المسكوت عنه من النص. علما، أن النص في هذه الحال، ليس آلة كسولة أو بخيلة كما يدعي أمبرتو إيكو *A.Eco* تحتم على القارئ بذل الجهد لملء فراغ مسكوت عنه[1]، كما لايعتبر كذلك ما يدعيه بعض الباحثين من كون المضمر أو المسكوت عنه، نتيجة من نتائج إهمال العنصر الاجتماعي للغة وسلخها من الموقف الذي تقوم فيه الحركة والإشارة والنظرة والانفعال والهدوء وتعبير الوجه والنبر والتنغيم، وتضافر القرائن، وغير ذلك من ملابسات الحدث اللغوي بما يقوم به الكلام نفسه في الفهم والإفهام[2]. بل نعتبره فضاء مفتوحا ونشطا، وذلك أن المقتضى أو المضمر يعتبر عنصرا غائبا له وجود، وكأن النطق قد قام بنطقه «وهذا أمر سائغ في كل لغة، بل هو في اللغة العربية أكثر، لميلها إلى الإيجاز وإلى التخفيف بحذف ما يفهم»[3]. وفي هذا المعطى، يتعامل مع المقتضيات السياقية بحسب المواقع التي يقتضيها الإبلاغ والتواصل.

فإذا كان إطار الاقتضاء يشغل عددا من المواضيع في اللغة والبلاغة وغيرهما من المعارف التي يتطلب فيها تعليلا، فإن الأبحاث اللسانية قد ركزت على الإجراءات التي تم بها الاقتضاء من خلال ما يسمى بشروط الاستعمال. وهذه الشروط لها علاقة بالعناصر التركيبية والمعجمية التي تقابل المكونات الرئيسة في الموضوع، كما تعمل على توجيه الربط الحجاجي بواسطة بعض المكونات اللغوية.

لذلك فإن الاقتضاء يمثل بنية أساسية لها دور معرفي فعال في مجال الدرس التداولي الحجاجي، كما أن موضوعه من المواضيع الأصيلة التي أثيرت بمفاهيم حديثة، خصوصا في أعمال

(1) *A. Eco, Lector in Fabula ou la coopération interprétative dans des textes narratifs, Grasset, Paris, 1985, p29.*
(2) الضرورة الشعرية في النحو العربي، لمحمد حماسة عبد اللطيف، دار مرجان للطباعة والنشر، مصر،1979 م، ص114.
(3) إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1937م، ص35.

بعض الباحثين اللسانيين والبلاغيين والمناطقة. ونذكر من ذلك أعمال ديكرو[1] Ducrot (80-72) وهي الأكثر شيوعا ومعرفة، وترتبط ارتباطا وثيقا بعدة اقتباسات نظرية من موضوع الأغراض غير المباشرة لسورل Searle[2] والمبادئ لغرايس[3] Grice التي أعيدت تسميتها بقوانين الخطاب، وتعريف التواصلية المطوّرة مع بينفنست Benveniste[4] ومفهوم الاندماجية لباختين Bakhtine[5] فهذه الطريقة المركبة تنطلق من التمييز بين التلفظية والتأثير بالخطاب المأخوذ من المواضيع التي قدمها فيلسوف اكسفورد جون أوستين Austin[6]، في دراساته للفعل اللساني، التي تسعى إلى التمييز بين الجانب التلفظي، والجانب الذي يتدخل فيه المتكلم لبناء الدلالة.

فالفرضية الأساس لبنية الاقتضاء تدخل في هذا الاشتراك النظري، وذلك أن العديد من الجمل تسعى إلى تطوير مقصد حجاجي محايث، أو بتعبير آخر، كل جملة متلفظة تقدم على أنها حجة لصالح أي نوع من البرهان. ولهذا السبب، اهتم ديكرو بتحليل كلمات الخطاب مثل: تقريبا، ولكن، ودائما...، مضاعفا للتفسيرات المتعلقة بالربط الحجاجي لهذه الكلمات، وموضحا دورها في تسلسل الخطاب بحسب آرائه. وعندما نطرح موضوع الربط الحجاجي في بنية الاقتضاء، فذلك راجع إلى طبيعة الشواهد والنصوص التي يقع فيها الاقتضاء. وهي نصوص تظهر من خلالها مواصفات الربط بين المنطوق، والمسكوت عنه أو المقتضى. سواء كان هذا الربط بين الأقوال بواسطة روابط حجاجية Connecteurs argumentatifs كبعض حروف العطف التي تؤدي هذه الوظيفة كالواو والفاء...، وروابط الاستدراك والإضراب كلكن وبل وإذن...، وروابط النفي كلم ولن...، وروابط الشرط كإذا وإن... إضافة إلى الصنف الآخر من الروابط وهي التي تتعلق بمجموع الجملة، وتسمى بالعوامل الحجاجية Les opérateurs argumentatifs. كما أن موضوع الاقتضاء الذي له علاقة بالربط الحجاجي يمثل مستوى تأسيسيا للغرض المقولي، وذلك لكونه «من جهة يتصل بالتغيرات الموجهة بهذا الغرض المقولي الخاص، ومن جهة أخرى له علاقة بطبيعة الإيواليات التي تجعل الاستدلال ممكنا»[7].

---

(1) O.Ducrot, "note sur la présupposition et le sens littéral", postface a henry, sujet et discours, paris, klincksieck, 1977, pp169- 203.

(2) J.R. Searle, les actes de langage, Paris, hermann, 1972.

(3) H.P. Grice, "logic and conversation", dans cole et morgan, pp 41-58. 1975.

(4) E. Benveniste, problèmes de linguistique générale, Paris, gallimard, 1974.

(5) M. Bakhtine, le marxisme et la philosophie du langage, Paris, minuit, 1977.

(6) J.L. Austin, "other minds", repris dans austin, (1976), pp 76-116, 1946.

(7) J. Moschler, (1985/58).

ب: الدور اللغوي

يتميز الدور اللغوي للاقتضاء بكونه يتصل بالأغراض اللغوية، التي لها علاقة بالمدرك الحرفي، والمدرك الذهني. ودراسة هذه الأغراض ترتكز على عدة جوانب لاستنتاج القيم الدلالية للغة. وبهذا الاعتبار، سنجد نوعا من التمفصل في جانب الاستعمال اللغوي لبنية الاقتضاء في الخطاب. فيمكن أن يطلق على الغرض المباشر المدرك الحرفي، ويشار إليه بالمنطوق، وعلى الغرض غير المباشر المدرك الذهني، ويشار إليه بالمقتضى، وأن القصدية من الخطاب هي التي توجه الغرض المقولي المستعمل[1]. إلا أنه رغم الغموض الذي قد يطال مفهوم الاقتضاء، باعتباره غرضا لغويا، وعنصرا إخباريا يسهم في تعدد العلاقة المؤسسة داخل الخطاب. فإننا يمكن أن نحدده وفقا للطبيعة العامة التي تميز إطاره، والهيكل العام الذي يحيط بتصوره. فهو غرض غير مقولي يتصل بالسياق أو المقول، وهذا الارتباط يتطلب تعليلا للمواضيع التي يحملها ويقتضيها. فبؤرة التحديد تنطلق من العناصر المكونة لبنية الاقتضاء وهي:

أ - (القول) (السياق: محمد باع سيارته).

ب- (المقول) المنطوق أو الملفوظ (محمد ليست عنده سيارة الآن).

ج- (المقتضى) المسكوت عنه (محمد كانت عنده آلة الركوب (السيارة) سابقا).

وقد أجاد أصحاب الفروق اللغوية حينما دققوا في أهمية الأدوار اللغوية للاقتضاء حيث ذكر العسكري في (معجم فروق اللغة) أن للاقتضاء سياقات لغوية تدعو المتكلم للاحتجاج والمطالبة بها في ظروف مختلفة. فقال: «الفرق بين الاقتضاء والطلب: أن الاقتضاء على وجهين: أحدهما اقتضاء الدين؛ وهو طلب أدائه والآخر مطالبة المعني لغيره كأنه ناطق بأنه لابد منه، وهو على وجوه منها: الاقتضاء لوجود المعني كاقتضاء الشكر من حكيم لوجود النعمة، وكاقتضاء وجود النعمة لصحة الشكر، وكاقتضاء وجود مثل آخر وليس كالضد الذي لا يحتمل ذلك»[2].

ومن لطائف ما أشار إليه العسكري في تشبيه آلة الاقتضاء في ممارستها اللغوية: «وكاقتضاء القادر المقدور، والمقدور القادر، وكاقتضاء وجود الحركة للمحل من غير أن يقتضي وجود المحل وجود الحركة؛ لأنه قد يكون فيه السكون واقتضاء الشيء لغيره؛ قد يكون بجعل جاعل وبغير جعل جاعل وذلك نحو ضرب يقتضي ذكر الضارب بعده بوضع واضع اللغة له على هذه الجهة، وضرب لا يقتضي ذلك وكلاهما يدل عليه»[3].

---

(1) F. Recanati, Les Enoncés Performatifs, Ed, Minuit, 1979, p153.

(2) أبو هلال العسكري، معجم الفروق اللغوية، (الفرق بين الاقتضاء والطلب).

(3) المرجع نفسه.

كما ذهب الكفوي في (الكليات) إلى أهمية الاقتضاء في التعليل اللغوي، وأنه أسهل وأفيد من الإجراءات الكلامية الأخرى وأبينها في إيراد الحجة على تعليل الكلام المحذوف. «والإضمار والاقتضاء هما سواء وأنهما من باب الحذف والاقتصار لكن الإضمار كالمذكور لغة حتى قلنا: إن للمضمر عموما؛ فإن من قال لامرأته {طلقي نفسك} ونوى الثلاث صح لأن المصدر محذوف فهو كالمذكور لغة فصار كأنه قال {طلقي نفسك طلاقا} وأما المقتضي فليس بمذكور لغة بل يجعل ثابتا ضرورة صحة الكلام شرعا فلا يعم هذا عندنا وعلى قول الشافعي للمقتضي عموم لأن المذكور شرعا كالمذكور حقيقة فيعم»[1].

ولأهمية الاقتضاء والإضمار في السياق اللغوي الذي تحتاجه المعارف العملية الأخرى في تنقيح الكلام، وتوجيه الفتوى الصحيحة في المجالات الاجتهادية وازنوا بينه وبين النقل فقدمه بعض الأئمة على النقل «والإضمار أولى من النقل عند أبي حنيفة وبالعكس عند الشافعي مثاله قوله تعالى {وحرم الربا} أي أخذ الربا وهي الزيادة كبيع درهم بدرهمين مثلا فيصح البيع إذا سقطت الزيادة ويرتفع الإثم هذا عند أبي حنيفة والربا عند الشافعية تقل شرعا إلى العقد فيفسد ويأثم فاعله»[2].

أما في الاجتهادات اللغوية فقد وردت أهمية الاقتضاء في تبديل بعض الصيغ من حالة إلى أخرى؛ وهي مواضيع تحمل من الطرافة ما يدعو إلى التأمل في الوضع البلاغي للكلمات التي يعتمد عليها نسق الخطاب العربي في تفسير المعنى وتأويل المحذوف: «ومن الإضمار وضع العرب (فعيلا) في موضع (مفعل) نحو{أَمْرٌ حَكِيمٌ} بمعنى (محكم) ومفعل نحو {عذاب اليم} بمعنى مؤلم قال أمن ريحانة الداعي السميعُ بمعنى المسمع ويجوز الإضمار قبل الذكر لفظا ومعنى عند أرباب البلاغة إذا قصد تفخيم شأن المضمر وجاز عند النحويين أيضا في ضمير الشأن نحو (إنه زيد قائم) وفي ضمير (رب) نحو (ربه رجلا) لقيته وفي ضمير (نعم) نحو (نعمه رجلا زيد) وفي إبدال المظهر من الضمير نحو (ضربته زيدا) وفي باب التنازع على مذهب البصريين نحو (ضربني وأكرمت زيدا) والإضمار قد يكون على مقتضى الظاهر وقد يكون على خلافه فإن كان على مقتضى الظاهر فشرطه أن يكون المضمر حاضرا في ذهن السامع بدلالة سياق الكلام أو مساقه عليه، أو قيام قرينة في المقام لإرادته، أو أن يكون حقه أن يحضر لما ذكر وإن لم يحضر لقصور من جانب السامع، ومن هذا القبيل قوله ممن حملن به وهن قواعد»[3].

(1) أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش-محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ-1988م، 1/ 192-193.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه، 1/ 193.

ج: الدور الحجـاجي

يتصل الحجاج بالأطراف السابقة للاقتضاء: (القول- المقول- المقتضى) لكونه يوجد دائما عندما يتعلق الأمر بجل أو افتراض، أو استعطاف، أو مبالغة، أو شرط، أو تخصيص .. أو أي غرض مقولي يتعين في الجملة بإشكال ما. وهو إطار تتم فيه المحاورة ويعبر عن اختيار خاص للمتكلم في استعماله انسجاما مع مقتضيات الخطاب المفهوم من خلال العناصر الثلاثة، أو من خلال عنصري المنطوق والمقتضى. ووجهات النظر في تحديده وضبط إطاره تبتدئ انطلاقا من تحديد مفهوم الاقتضاء، حيث يعتبر تحديده نتاجا لمستوى تطبيقه. ويمكن تصنيف التعاريف التي تطرقت لظواهره في أربعة أصناف:

1. التعاريف المنطقية وهي في بعض الأحيان تدعى (دلالية) مثل التي نجدها عند فريجه[1] *Frege* وراسل *Russel*[2] والمناطقة الآخرين الذين طوروها، مثل ستراوسن [3] *Strawson* وفراسن *Fraassen*وغيرهم.
2. التعاريف التداولية: مثل تعريف كينان[4] *Keenan (1971)* .
3. التعاريف الخطابية: مثل تعريف ديكرو[5] *Ducrot (1972)* .
4. التعاريف الإخبارية: مثل تعريف هاليداي[6] *Halliday (1970)* .

ويفهم من خلاصة تعاريف هؤلاء، أن عناصر الإخبار في بنية الاقتضاء تتجزأ إلى جزأين: التي تكون (المقتضى) المسكوت، والتي تكون (المقتضى) المنطوق. بهذا يظهر أن بنية الاقتضاء منطقية؛ لأن هذا التجزيء يظهر فيه، كما أنها دلالية؛ لأنها تتكون من عناصر إخبار ترتبط فيما بينها بقضايا لها علاقة بالمعنى. كما أنها بنية لسانية؛ لارتباط القواعد التحويلية في القضايا الفونولوجية بالمكون الدلالي لبنية الاقتضاء.

(1) *G. Frege, Ecrits logiques et philosophiques, ed, du Seuil, Paris, 1971.*

(2) *B. Russell, "On denoting", Mind 14, 479-493, 1905.*

(3) *P.F. Strawson, Introduction to Logical Theory, (ed, University Paperbacks, Londres, 1963.*

(4) *E.Keenan, "Two kinds of Presupposition in Natural Languages", dans Fillmore et Langendoen, Ed,*

(5) *O. Ducrot, "Illocutoire et performatif", in dire et ne pas dire, Paris, Hermann, 1972.*

(6) *M.A.K. Halliday, "Notes on Transitivity and theme in English": (Part II), Journal of Linguistics3, pp199 - 244.*

ولذلك، سنجد تعاريف الاقتضاء وما تثيره من إشكال تصنف عادة في إطار التصنيفات السابقة، الشيء الذي يضفي على بنيتها بعدا حجاجيا واستدلاليا وتداوليا. فالتعاريف المنطقية، وهي نسبيا، كثيرة وغالبا ما يختلف بعضها عن بعض، وذلك لارتباطها بحقل من الحقول المنطقية الخاصة. ونذكر من هذه التعاريف تعريف ستراوسن (1952) *Strawson* أن المنطوق (أ) يقتضي (ب) عندما تكون حقيقة (ب) أنها شرط مسبق يحتمل الصدق أو الكذب لـ(أ). ويمكن توضيح هذه القاعدة بمثال آخر: إذا كان (أ) يقتضي (ب) فمن الضروري أن يكون (ب) صادقا ليكون لـ(أ) قيمة صادقة.

ففي الجملة المشهورة: ملك فرنسا أصلع "*Le roi de France est chauve*" تقتضي وجود ملك لفرنسا وهو اقتضاء خاطئ، فيكون مقترح الجملة ليس صادقا وليس كاذبا. فتعريف ستراوسن بناء على الجملة السابقة يرى أن اقتراح الجملة خاطئ عندما يكون أحد مقتضياته خاطئة. لذلك، سنجد هذا البعد مطورا مع فان فراسن *Van Fraassen* الذي حاول من خلاله استخراج طبيعة، ومهمة الاقتضاء. ونوجز تعريفه في الشكل الآتي:

(أ) يقتضي (ب) إذا وفقط وفقط:

1- (أ) (صادق فإن (ب) صادق كذلك.

2 - (أ) (كاذب فإن) (ب) صادق[1] .

فتحديد مفهوم الاقتضاء من بين الإشكالات التي وجهت عناية المناطقة إلى الاهتمام ببنيته. ففي المثال الذي أورده فريجه: إذا كان صادقا أن جملة (أ) - كيبلير مات فقيرا: فإنها (تقتضي) (ب) كيبلير كان غنيا، فيكون اقتراح الجملة في مرجعها الدلالي (صادق). وعندما تقترح الجملة نفسها بطريق النفي نحصل على المرجع الدلالي نفسه كما هو في حال الإثبات... لذلك نجد اللسانيين يتممون عادة هذه القاعدة بالقيمة الحقيقية للاقتضاءات خصوصا فيما يتعلق بالاستفهام، أو النفي، ودور حروفهما في تخليص أغراضه. فديكرو مثلا يضيف قاعدة ثالثة تتعلق بالتسلسل (*Enchaînement*) مفادها "عندما (أ) تتسلسل بواسطة العطف أو الشرط أو بواسطة رابط منطقي فإنه يستلزم جملة أخرى هي (ب). والرابط المخصص بين (أ) و(ب) لا يعني أبدا ما هو مقتضى لكن فقط ما هو منطوق بواسطة (أ) و(ب)".

فمثلا جملة: "علي لم يتناول أبدا السكريات في فطوره خوفا من السمنة". فالمنطوق معين في هذه الجملة، إلا أن هناك إشارات ربط تشير إلى المقتضى والتي دخلت في تسلسل منطوق وهي الروابط: لم و

[1] B.C. Van Fraassen, "Presupposition, Implication, and Self-Reference, in *Journal of Philosophy* 65 (1968), p 136-152.

أبدا . أي أنه لايعني أن (المقتضى): "علي تناول مرة شيئا من السكريات في فطوره". فالتحليل اللساني لكانزمات الاقتضاء اعتمد على الروابط الحجاجية في دراسته لبنية الاقتضاء، معتمدا على مواضيع كالنفي والاستفهام، وما يقتضيه التسلسل كالعطف والشرط. كما سعت إلى بيان العلاقة بين القول والمقول والمقتضى، من خلال تشبيه الأول بضمير المتكلم "أنا"، والثاني وهو الذي يترك لذهنية المخاطب "أنت" والثالث وهو الفضاء المشترك بين المخاطبين ويرمز إليه بالضمير "نحن" وبهذا الاعتبار، ينظر إلى الاقتضاء بأنه منظم للمحادثة بين أطراف الكلام.

د. دورالروابط الحجاجية في بنية الاقتضاء

يعتبر موضوع الروابط موضوعا أساسا في تحديد بنية الاقتضاء والتعريف بظواهرها، لكونها آلية مهمة في عملية الربط داخل النسق المقول. كما أن دورها في العملية الحجاجية يتصل مباشرة ببنية الاقتضاء، وذلك لكونها مخصصة بوظيفة دلالية ومنطقية تسعى إلى توجيه الجمل وترتيب قضاياها. وقد اهتم التنظير بموضوع الروابط في اللغات الطبيعية انطلاقا من دورها في فهم الأبعاد الدلالية التي تؤدي دور القرائن في ترجيحها. كما ساهمت مرجعيتها في تقسيم أطراف الكلام بين مقول منطوق ومقتضى مسكوت عنه. ولهذا تميز وجودها في الكلام بمساهمة منطقية في ترتيب الأغراض التي تقتضيها الجمل. وقد اتجهت الأبحاث إلى دراسة الروابط الحجاجية في علاقتها ببنية الاقتضاء، مركزة في معالجاتها النظرية والتطبيقية على دورها كقوة موضعية في المنطوق، معتمدة في تحليلها على المعاني المعجمية المحددة لدلالاتها.

فدراسة الروابط في الجانب التداولي انطلقت من دراسة التسلسل في الأغراض اللغوية المفصلة في أعمال أوستين *Austin* ، وسورل *Searle* وغيرهما. و من الأعمال التي انجزت في هذا المجال نذكر:

- الروابط التداولية لفان ديك (77) *Van Dijk*.
- الروابط الاستدلالية الحجاجية لديكرو (80) *O.Ducrot*.
- عوامل حجاجية لديكرو (83) *Ducrot*.
- الروابط الوصفية لبلاك مور(87) *Blakemore* .
- علامات الربط للوشير(94) *Luscher*.
- عوامل وروابط منطقية وغير منطقية لموشلير *Moeschler* (94).

وقد وسع مجال الروابط الحجاجية في أعمال ديكرو من خلال الاهتمام بـ (كلمات الخطاب)، حيث يرى أن الروابط لاتنحصر في وظيفة أحادية فقط وهي الأغراض اللغوية، ولكنها أيضا تؤدي أغراضا استدلالية حجاجية إضافة إلى وظيفتها الرابطة.

ويمكن أن نشير في هذا المجال، إلى أن الربط يتميز بتميز نوعية العلاقة التي يقيمها داخل الجمل. حيث توجد في اللغة ثلاثة أنواع من الربط وهي: **الربط النحوي التركيبي** (*grammatical linking*)، **والربط الدلالي** (*Semantic linking*)، **والربط التداولي** (*Pragmatic linking*)، فالربط النحوي يتم فيه ربط موضوعات مثل الفاعل والمفعول إلى محمولاتها، وتسمى في النحو العلاقي بالحدود (*Termes*) ويدخل في مجال هذه الروابط النحوية الإعراب المعمول فيه، والتطابق بين المحمول والموضوع وكذلك الرتبة المحفوظة في البنية الشجرية في التحليل اللساني. أما الربط الدلالي: فهو الذي يتم فيه عادة ربط الموضوعات إلى الفعل بواسطة الحرف بموجب دلالته الخاصة[1]. أما الربط التداولي: فيركز على العلاقة التي تربط الكل الدلالي التركيبي من جهة ومتداول اللغة من جهة ثانية. وهنا يظهر التمييز بين إطلاق الروابط الحجاجية التي تؤدي دورا منطقيا في الجمل، والحروف التركيبية الرابطة نحويا بينها. الحروف التي تسمى بحروف المباني لا تحمل أبعادا منطقية ولاترتبط وظائفها بأدوار دلالية. كما أن حروف العطف لا تمثل جميعها روابط حجاجية، وكذلك بالنسبة إلى أدوات الشرط وغيرها. بل الروابط الحجاجية هي التي تتضمن قضايا ومعاني كالإضراب والاستدراك والتخيير... وتؤثر بأدوارها في بنية الكلام. لذلك نجد تأثيرها واضحا في بنية الاقتضاء المبنية على أطراف تحتاج إلى الاستعانة بتدقيق النظر في فهم الرابط وضبط آلياته المستعملة في إنجاز الخطاب كتابة ونطقا.

أما في الجانب المنطقي فموضوع الروابط يتميز بمواضيع قضوية معينة بحسب خصائص ونوعية الرابط المستعمل، الشيء الذي يجعل هذا الموضوع يتصل بما يسمى بـ«**نظرية منطق القضايا**»[2].

وفي هذا الجانب نجد التراث المنطقي العربي قد اهتم بموضوعها مفصلا الكلام في علاقتها بالمواضيع المتصلة بمادتها. فقد أشار الفارابي إلى الوظائف المنطقية التي تخص الروابط وذكر من أمثلتها: 'إما' و'لما' و'إذا'، وغيرها، ثم أحصى منها أصنافا بحسب طبيعة الوضع والوظيفة. ومنها: الحرف الذي يقرن بألفاظ كثيرة فيدل على أن معاني تلك الألفاظ قد حكم على كل واحد منها بشيء يخصه(...)، ومنها ما يقرن بالشيء الذي لم يوثق بوجوده، فيدل على أن شيئا ما تاليا له يلزمه (...)، ومنها ما يقرن أبدا بالشيء الذي قد وثق بوجوده أو بصحته فيدل على أن تالي ما لازم له (...)، ومنها الحرف الذي يقرن بألفاظ

(1) عبد القادر الفاسي الفهري، المعجم العربي، نماذج تحليلية جديدة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 1982 ص48.

(2) محمد مرسلي، دروس في المنطق الاستدلالي الرمزي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 1989، ص17.

فيدل على أن كل واحد منها قد تضمن مباعدة الآخر(...)، ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه خارج عن حكم سابق في شيء قدم في القول، فظن أنه يلحق هذا الثاني(...)، ومنها، ما إذا قرن بالشيء دل على أنه غاية لشيء سبقه (...) ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه سبب لشيء سبقه في اللفظ أو لشيء يتلوه (...)، ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أن ذلك الشيء لازم عن شيء آخر موثوق به قد سبقه[1]. فيكون موضوع الروابط، بحسب ما طرحه الفارابي، له علاقة بالاقتضاء حيث يتصل موضوعها بالتلازم وبالسببية والاقتران وكلها إطلاقات تسعى في مضمونها إلى الربط بين طرفين أحدهما يقتضي الآخر ويستوجب من اقتضائهما حكما خاصا كالتراخي أوالتباعد أو الغاية أوالتقديم... وغيرها من المواضيع القائمة على إشكالات عدة في تحديد أو جه الاستعمال.

ففي الجملة التي أوردها فيلمور *Fillmore* مثلا في قوله: **'أغلق الباب من فضلك'**[2] فمنطوق الجملة يقتضي تداوليا أن سياقها منسوب إليها، وهو'طلب **إغلاق الباب'**. وفي هذا المجال سيعتمد **فيلمور** على المستوى الاقتضائي لتحقيق الوضعية التواصلية.**'أسمع الشروط التي تقنع، حتى يمكن للغرض التلفظي المعين أن يؤدي مهمته عندما تلفظ الجمل'.**

فقد ربط فيلمور الجانب الاقتضائي الممثل في شروط الاستعمال بالجانب الحجاجي المرتبط بشروط الإنجاح. فالجملة السابقة، اختارها لتفصح عن عدد من شروط الإنجاح الملائمة للاقتضاءات؛ وذلك لأن هناك بين المتكلم والمخاطب نوعا من العلاقات التي تسمح للمتكلم بتقديم طلبات من المخاطب. ومن وراء هذه العلاقات، يمكن للمخاطب أن يستجيب لصالح ما يقتضيه الملفوظ. فواضح أن الشرط المستعمل في الجملة جاء بغرض **'الأمر الطلبي'**، وهو يقتضي المواقف الآتية:

أ- قد لا يتعلق حقيقة بشرط الاستعمال وذلك، في وضعية متكلم ما، أقل تأدبا توجه إليه بالسياق المذكور وهو 'إغلاق الباب' فيخرج الغرض المقولي عن نسقه، لغياب 'العلاقة' المتحدث عنها بصورة الحقيقة إلى توبيخ أو تحذير أو تنبيه ..

ب - قد يكون شرط الاستعمال في وضعية حقيقية وذلك، عند وجود المخاطب على أهبة المغادرة فطلب منه إغلاق 'الباب'؛

جـ - يمكن أن يشكل الطلب بطريقة خاطئة، عندما يتوجه إلى المخاطب وهو يوجد في وضعية يستحيل معها أن يغلق 'الباب' وراءه، كان يحمل في ساعديه علبا كبيرة.

د- أما الحالة المختلفة، وهي التي يكون فيها 'الباب' موضوعا يراد منه شيئا مجازيا مسكوتا عنه.

(1) المرجع نفسه، ص ص 44-56.

(2) *C. Fillmore,"Types of lexical Information", in Semantics: An Interdisciplinary Reader in Philosophy, Linguistics, and Psychology (Leon Jakobovits et Danny Steinberg eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1971/276.*

وفي كل شرط من الشروط الاستعمالية الثلاثة المذكورة يكون لفظ 'الباب' مقتضيا وفق شروط الاستعمال للحقيقة الموضوعية أو غيرها من المجازات الممكنة. ويمكن توضيح نظام العلاقات بين شروط الاستعمال في بنية الاقتضاء، بضرب أمثلة موضحة مثل التي طرحها كينان Keenan[1]، في نماذج من لغات مختلفة. ويلاحظ من خلالها، أن العنصر الذي يؤسس 'المقتضى' في التعريف التداولي هو الموجود في السياق الموافق للعنصر المرجعي في المقول. وأن هذا المرجع يمكن أن يكون ليس 'موضوعا' متميزا؛ أي منفصلا عن السياق، ولكن مواضعة لسياق مشابه لـمؤشر دلالي مميز بالنسبة إلى المرجع... فبالنسبة إلى المثال السابق نجد المرجع الأول في الجملة هو'الإنسان' المميز بالجنس، والعمر... وبالنسبة إلى المرجع الثاني وهو 'المكان' الذي يوجد فيه 'الباب' الذي أدى فيه المتكلم أفعالا وأحداثا مميزة كالحركة، والتغير...، وهي مؤشرات دلالية تمكننا من القول بوجود (شرط الاستعمال الحقيقي) في دلالته الموافقة أو المنطبقة على هذا العنصر في سياقه الحالي .. ومن جهة أخرى، هناك ارتباط بالعناصر الأخرى للسياق الذي تمثله (الضرورة السياقية المرتبطة بالمقتضى) الذي يعزل هذه العلاقة الخاصة عن الوضعية التي ليست محللة تحليلا مختلفا عن باقي المقتضيات.

فالذي يهم اللساني في المثال الذي طرحه فيلمور ليس حضور 'الباب' أو غيابه في السياق الحالي، لكن ما يرتبط بالموضوع الملفوظ الذي يقابل شروط الاستعمال التي تقتضي عناصرها وجود ذلك الباب. وهنا نتساءل فيما يتعلق بالملفوظة التي نريد تحليلها. فإذا وجدت هناك عناصر لسانية توافق شروط الاستعمال سواء في البنية التركيبية أو المعجمية، تكون بنية الاقتضاء موافقة للمقتضى الدلالي الذي ترومه الملفوظة، وبالتالي تعتبر البنية الدلالية موجهة بمقتضياتها. ولذلك، نجد في تحصيل شروط الاستعمال وجود مفارقة منطقية تتعلق بمفارقة (الالتباس والإقناع) تثار في هذا الجانب كقضية حجاجية، أثيرت في الفكر اللغوي العربي القديم، وفي الفكر اللساني الحديث. وقد اخترنا لبيان الأنموذج الأول المتصل بالفكر اللغوي العربي، ما عالجه الزمخشري من مقابلات في المواضيع التي ظهرت من خلالها شروط الاستعمال في عملية الحجاج، ومرجعيات التأويل في العلاقات الاستلزامية للربط بواسطة حروف المعاني. فاهتمام الزمخشري بالمقابلات الدلالية والمنطقية يمكن استنتاجه من دراسته لحروف المعاني العربية وضبط معانيها الخاصة والنوعية. (*Spécifique*) فهذا النوع من الاستقراء لا يبتعد عن الأنموذج الثاني الذي وصفه موشلير *Moeschler* بالقيمة الدلالية لبنية الرابط (*Valeur*[2]

(1) E. Keenan, "*Two kinds of presupposition in natural languages*", in *Fillmore et Langendoenm*/ 50-51.

(2) *J.Moeschler & A. Reboule, Dictionnaire Encyclopédique de Pragmatique, p 185.*

Sémantique de base) حيث إن البنية الدلالية لمعنى الحرف لا يسهل ضبطها وتخريجها، بل تحتاج إلى دراسة تعتمد الشاهد مادة أساسا في تعقب الظواهر المعنوية للحرف ومقابلتها بما شاركها في الحقل المعنوي لاستخلاص الإطلاق المعنوي المناسب تحقيقا لشروط الاستعمال. وقد أشار موشلير لهذه الظاهرة بقوله: «**إن شروط الاستعمال بالنسبة إلى الروابط هي شروط تقنع في إطلاقها على عملية الربط، وأن شروط التأويل تحدد المرجعيات المستلزمة من الرابط المدروس**»[1] ، ولذلك، فإنه يصف مبدئيا البنية الدلالية للروابط في اللغات الطبيعية بأنها ملتبسة[2] (*Ambiguës*) تحتاج إلى تخصيص في مستويات بنيتها الدلالية.

فعندما نتأمل المثالين اللذين حللهما لتحصيل البنية الدلالية لمعنى الحرف؛ (أو)(*ou*)، نجده اعتمد في تحليله على الشاهد ثم دراسة العلاقة الرابطة. فمثلا في الجملتين:

أ - في هذا المساء سأذهب إلى المتنزه أو سأتجول أو هما معا.

ب- في مصعد ثلاثة أفراد أو مائتين وأربعين كيلوغراما.

فقد حاول موشلير من خلال المثالين (أ -ب) أن يدرس أطراف الجمل المربوطة بـ (أو) ليصل في النهاية إلى أن معنى هذا الرابط في اللغات الطبيعية له دور إخراجي أو إلغائي لأحد أطراف الكلام المخير. وليس الغرض منه هو التساوي بإدخال الطرفين معا في الكلام، وهو ما يوقع اللبس عادة عند السامع لمعنى الرابط حيث يتوهم دخول أحدهما وخروج الآخر أو تساويهما معا. وهذا التعبير يلتقي بما ذهب إليه الزمخشري في وصفه السابق لمعنى التخيير بـ (أو) «**(أو) في أصلها لتساوي شيئين فصاعدا في الشك ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي في غير الشك**»[3].

وقد حاول ابن هشام في المغني [مغني اللبيب عن كتب الأعاريب] أن يستثمر هذا الموضوع ليجعل دلالة بنية الرابط في معنى الحرف من الأمور الملتبسة التي اشتهرت بين المعربين والصواب خلافها، كقولهم: (بل) حرف إضراب، قال: «**والصواب حرف استدراك وإضراب فإنها بعد النفي والنهي بمنزلة لكن سواء**»[4].

كما أشار الزمخشري أيضا إلى خفاء الدلالة في بنية الربط بمعنى الحرف قوله في معنى الحرف (بل) هي: «**للإضراب عن الأول منفيا، أو موجبا كقولك: جاءني زيد بل عمرو، وما جاءني بكر بل**

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه.

(3) الكشاف، 1/213.

(4) انظر ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب.

خالد»[1]. فالزمخشري ضبط الإطار التداولي لمعنى الحرف، مقارنة مع ما أشار إليه موشلير[2] بشروط الاستعمال والتأويل عند دراسته لمعنى الحرف (لكن):

أ- يمطر الجو لكن سأخرج

Il pleut, mais je sors.

ب- يمطر الجو لكن أحتاج إلى التزود بالهواء.

Il pleut, mais j'ai envie de prendre l'air.

ففي هاتين الجملتين يحدد موشلير التمفصل المنطقي الذي يقع بالنفي أو الإيجاب قبل الرابط وبعده وهو الذي أشار إليه الزمخشري بـ(الإضراب عن الأول منفيا أوموجبا). فكان هذا التجزيء كالآتي:

1- يمطر ـــــ/ النفي / ـــــ سأخرج

2- يمطر ـــــ/ النفي / ـــــ أحتاج إلى التزود من الهواء (سأخرج)

فالمثال الأول يعتبر استعمالا مباشرا، والثاني يعتبر استعمالا غير مباشر... فكان فهم دلالة المعنى للرابط عند الزمخشري كما عند موشلير انطلاقا من ربط المنفذ بالهدف.

الرابط *Connecteur*

الهدف *Déclencheur*

المنفذ *Cible*

فضبط العلاقة بين المنفذ والهدف يعتبر من العلاقات المنطقية أيضا في معاني الحروف، حيث ربط معنى الحرف بالنتيجة التي يصل إليها المقصود من الخطاب، وفي ربط الخطاب بنتيجته نحصل على المعاني المصطلحية للروابط أو معاني الحروف المستعملة لتلك الغاية. وقد حاول الزمخشري أن يرصد هذا الدور من خلال تحليل الشاهد في معاني الحروف قصد إزالة خفائه الدلالي.. نذكر أمثلة لذلك:

المثال: (1) ﴿ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِن فَوْقِهِنَّ ﴾[3].

يقول محددا البعد المعنوي لابتداء الغاية: «وتراهم يعرضون عليها خاشعين من الذل ينظرون من قبل خفي، أي يبتدئ نظرهم من تحريك لأجفانهم ضعيف خفي (ينظرون من قبل خفي) أي يبتدئ نظرهم من تحريك لأجفانهم ضعيف خفي بمسارقة كما ترى المصبور ينظر إلى السيف»[4].

(1) الزمخشري، المفصل، ص303 .

(2) *Modélisation du dialogue, Représentation de l'inférence Argumentative, p 94.*

(3) سورة الشورى، الآية 5.

(4) المرجع نفسه، 3/474 .

(من) لابتداء الغاية

المرحلة الأولى للنظر. ـــــــــ ـــــ .... النظر

- التحريك الخفيف للأجفان
- المسارقة

المثال: (2) قول الداعي للمعرس: (بالرفاء والبنين)

يقول معلقا على معنى الرابط: «معناه أعرست ملتبسا بالرفاء والبنين»[1]، فهو يعني الالتباس في المصاحبة والمعية، قوله عن هذا الاصطلاح: «وهذا الوجه أعرب وأحسن»[2] كما أعطى لهذا الاصطلاح قصد تدقيقه أبعادا منها:

وقوعه موقع الحال ﴿ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ ﴾[3].

يقول: (بحمدك) في موضع الحال، أي: نسبح حامدين لك ومتلبسين بحمدك[4] "، وقول الشاعر: تدوس بنا الجماجم والثريا: أي «تدوس ونحن راكبوها»[5].

وقوعه موافقا للصفة بعده: ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَيْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ ﴾[6]، «أي تلاوة ملتبسة بالحق والصحة، أو اتله نبأ متلبسا بالصدق موافقا لما في كتب الأولين، أو بالغرض الصحيح وهو تقبيح الحسد.[7]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَآءُوكُمْ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَقَد دَّخَلُوا۟ بِٱلْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا۟ بِهِۦ ﴾[8].

يقول الزمخشري أيضا معلقا على وضع معنى الحرف في إطار علاقته الرابطة قوله: «(بالكفر) و(به) حالان أي دخلوا كافرين وخرجوا كافرين، وتقديره: متلبسين بالكفر»[9].

(الباء) ـ التلبس

(الأوصاف) ـــــــــ .... الحسد

- موضح الحال

(1) المرجع نفسه، 1/32 .

(2) المرجع نفسه، 1/32 .

(3) سورة البقرة، الآية 30 .

(4) الكشاف، 1/271 .

(5) المرجع نفسه، 1/280 .

(6) سورة المائدة، الآية 27 .

(7) الكشاف، 1/606 .

(8) سورة المائدة، الآية 61 .

(9) الكشاف، 1/626 .

- التوافق في الصفة

- المصاحبة والمعية

وقد نجد أبعادا نظرية لمسألة الربط بين الظاهر والمضمر وتعلقها بذهن السامع وكذا بقصديته في الكلام في عدد من المواطن عند أهل البيان، والتفسير في الأغراض المنطقية التي يحتاجون فيها إلى بيان القرائن الحجاجية. ويمكن أن نستدل في هذا المجال بتعليلات المفسرين لقرائن الخطاب واعتمادهم على نكت الإضمار، كما في تفسيرهم لقوله تعالى ﴿عبس وتولى﴾[1] وإن كان على خلاف مقتضى الظاهر فشرطه أن يكون هناك نكتة تدعو إلى تنزيله منزلة الأول، وتلك النكتة قد تكون تفخيم شأن المضمر كما في قوله تعالى ﴿قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك﴾[2]، وقوله تعالى ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾[3] فهم القرآن بالإضمار من غير ذكر له شهادة له بالنباهة المغنية عن التصريح.

كما أن وضع الروابط يقتضي أن يعلم مستعمل اللغة بمقتضى الظاهر ومتى يكون الخطاب على خلاف مقتضى الظاهر، وذلك أدعى للإقناع وحصول الإشارة الدالة.

وكما يكون الإضمار على خلاف مقتضى الظاهر كذلك يكون الإظهار على خلاف مقتضى الظاهر كما إذا أظهر والمقام مقام الإضمار؛ أي كون المقام مقام الإضمار عند وجود أمرين أحدهما كونه حاضرا أو في شرف الحضور في ذهن السامع لكونه مذكورا لفظا أو معنى أو في حكم المذكور لأمر خطابي كما في الإضمار قبل الذكر على خلاف مقتضى الظاهر، بل لقيام قرينة حالية أو مقالية. وثانيهما أن يقصد الإشارة إليه من حيث إنه حاضر فيه فإذا لم يقصد الإشارة من هذه الحيثية يكون حقه الإظهار كما في قولك إن جاءك زيد فقد جاءك فاضل كامل. ومن المواضع التي تظهر في مقام الإضمار قوله تعالى: ﴿من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين﴾[4] كان مقتضى الظاهر فإن الله عدو لهم فعدل إلى الظاهر للدلالة على أن الله تعالى عاداهم لكفرهم وأن عداوة الملائكة والرسل كفر وإضمار شيء خاص بدون قرينة خاصة لا يجوز وإضمار الجار مع بقاء عمله مردود غير جائز اتفاقا.

(1) سورة عبس، الآية 1.

(2) سورة البقرة، الآية 97.

(3) سورة القدر، الآية 1.

(4) سورة البقرة، الآية 98.

فظاهرة استعمال المعانى الربطية ظاهرة عالمية في جميع اللغات الطبيعية.كما تعتبر ظاهرة متميزة في اللغة العربية، حيث تتميز بأنها لغة الربط في تراكيبها اللفظية والمعنوية. وقد قرر **الزمخشري** هذه الحقيقة بقوله: «**قد وجدنا العرب يميلون في مواضع من كلامهم مع المعاني ميلا بينا**»[1] **كما اعتبر هذا** الباب من أجل الأبواب: ومن ذلك قولهم: '**لاتأكل السمك وتشرب اللبن**'، ومعناه: **لايمكن منك أكل السمك وشرب اللبن، وإن كان ظاهر اللفظ على ما لا يصح من عطف الاسم على الفعل**[2]. فشروط الاستعمال التي تظهر فاعليتها في مرجعية الجمل المنطوقة، تسعى إلى رصد الموضع والعلاقة بالنسبة إلى الكلمات التي يقتضيها السياق. وهو دور يقتضيه الخطاب في المواقف المختلفة المبنية على سلامة المعنى عند تقديره.

ثانيا: الأغراض الحجاجية للاقتضاء

أ- غرض الاستلزام

حينما نبحث عن الأغراض الحجاجية التي تتصل بموضوع الاقتضاء، نجدها متعددة؛ منها:

أ- ما يهم بنيته الداخلية كالاستلزام الذي يربط بين سياقات التحاور في إطار المنطوق والمسكوت عنه؛

ب- منها ما يهم مسألة الإخبار في الجمل؛

ج- ومنها ما يهم المقام والدلالة في الخطاب.

وكلها أغراض حجاجية معرفية تؤسس الثقافة التواصلية لمقتضى الخطاب. فبالنسبة إلى غرض الاستلزام فإن العلاقة الداخلية في بنية الاقتضاء تجعلنا نخلط بين مفهومه ومفهوم الاقتضاء، حيث يمكن أن نلاحظ أن كليهما على صلة بالآخر؛ وذلك لكونهما جميعا يربطان بين طرفين، بين اللازم والملزوم، والمقتضى ومقتضاه. وهنا نلاحظ فرقا في استعمال المصطلحات الآتية: **يوجب ويقتضي ويستلزم**. فاستعمال الفعل 'يقتضي' بدل الفعلين الآخرين يرجع إلى كون الاقتضاء أضعف من الإيجاب، **لأن** الحكم إذا كان ثابتا بالاقتضاء لايقال يوجب، بل يقال يقتضي. **وذلك أن الإيجاب يستعمل فيما إذا كان** الحكم ثابتا بالعبارة أو الإشارة أو الدلالة، **فيقال النص يوجب ذلك. أما الاستلزام فهو** عبارة عن امتناع الانفكاك فيمتنع فيه وجود الملزوم بدون اللازم، **بخلاف الاقتضاء الذي يمكن وجود المقتضى**

(1) المرجع نفسه، 1/152 .

(2) المرجع نفسه، 1/152 .

بدون مقتضاه[1]. فمثلا: في الجملتين أ- "علي طلّق زوجته" فهذه الجملة تستلزم جملة ثانية ب -"علي كان متزوجا" ليس فقط في الكلام المنطوق أو غير المكتوب ولكن في الواقع. فالدور الدقيق الذي يؤديه الاقتضاء باعتباره نتاجا لنوع من المسكوت عنه غير المنطوق، يجعله صعبا في الإحاطة به، حيث يحتاج في تتبع معانيه إلى تدقيق النظر في ترجيح الاحتمال المعنوي المناسب للفظ المستور. وعليه، فالربط بين المنطوق وما يستلزمه من مسكوت عنه يقتضي أن يكون هناك انسجام لتكوين الخطاب السليم الذي يقتضيه قانون الترابط. وهنا نجد بأن بين الاقتضاء والاستلزام اتصال فيما يخص بناء النتائج التي يوجهها الحجاج. فالفضاء الموجود بين المقول، والاقتضاء، يستلزم نتيجة ليست اعتباطية بين الطرفين، بل هي عدد من القيم التي يمكن أن تشكل نوعا من الربط الذي يظهر من خلال الروابط الحجاجية التي تفضي إلى ذلك. ويعني هذا الطرح، أن الحدود الفاصلة بين الاقتضاء والاستلزام تحتاج إلى تحديد دلالة الأطراف المكونة لبنية المنطوق في علاقتها بالمقتضى. وفي هذا الإطار تتجه محاولات اللسانيين التداوليين لدراسة الدلالات المنطقية الرابطة بين طرفي الجملة أو الجمل التي شكلها الرابط المعين، لرصد المقتضيات بحسب قوة المعاني ورجحانها. فقد حاول كورنولي Cornulier[2] ان يميز في الربط بين ثلاث تركيبات دلالية:

1- المعنى الأقوى *Sens fort*

2- المعنى الأدنى *Sens minimal*

3- المعنى السياقي أو المخبر السياقي *Information contextuelle* هو الذي يختزل المعنى الأدنى من المعنى الأقوى (ويسمح باختراق المعنى الأدنى إلى المعنى الأقوى.

فتحليل معاني الربط يبدأ بتحديد المعنى الأدنى، وهو الذي حاولت الدراسات العربية لمعاني الحروف أن تخرجه في أغلب تآليفها، وذلك عند التحديد المعجمي لمعاني هذه الحروف، ثم بعد ذلك تنتقل إلى مرحلة التمييز بين المعاني المحتملة التي يرجح فيها المعنى الأقوى. وفي هذه الحالة، نجد هناك قراءات سياقية لمعاني هذه الحروف داخل الجمل المستعملة، حيث تبتدئ عادة بطرح السؤال الحجاجي التداولي وهو عبارة عن استفهام لماذا؟، أو فإن قلت؟ وهو من المبادئ الأولية التي نجدها في القراءات السياقية لتحليل الدلالة المنطقية لمعنى الحرف عند الزمخشري.كما نجد هذا الاستفهام أيضا حاضرا في محاولات التداوليين عند تحديدهم المعنى الرابط في اللغات الطبيعية كما هو عند غرايس Grice[3]

(1) الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ص159.

(2) *Cornulier, Effets de sens, Paris, Minuit.*

(3) *Maximes de conversation, Chapitre 7. (2-2).*

(75) وكازدار *Gazdar* (79)[1] وهورن[2] (72) *Horn* ولفنسون *Gazdar*[3] (79) *Levinson*[4] (83) حيث إن محاولات هؤلاء تنصب حول مفهوم الاستلزام *Implicature* وتحديدا الاستلزام التخاطبي والاستلزام التعاقدي *Implicature conversationnelle et Implicature conventionnell* وهو افتراض يجعل الدلالة في اللغات الطبيعية وفي روابطها المستعملة لا تختلف عن الدلالات المنطقية، وأنها تسعى إلى تحديد الدور التخاطبي والتعاقدي. وهذا التحديد يسعى إلى إبراز العلاقات بين الهدف والمنفذ . أي أن تحديد العلاقة بين المنفذ والهدف تستلزم توجيه الروابط لها في إطار التخاطب والتعاقد، حيث تخصص هذه العلاقة بمواضيع وقيم دلالية خاصة بالملفوظ كالشرط والنفي والاستفهام والعطف ...

فمفهوم الاستلزام يسعى إلى إعطاء الدلالة الخاصة للكلام الملفوظ وذلك انطلاقا من تحديد وظيفة الرابط فيه، وهو تفسير منطقي يعمل على تخريج المعاني المحصلة للرابط عن طريق ظواهراستلزامية تعطي للرابط معنيين:

- معنى أساس: وهو المعنى المنطقي.
- ومعنى ثان: وهو المعنى التخاطبي.

فباعتبار الرابط يجمع بين الدورين، يكون في علاقة استلزام بينه وبين أطراف الجملة، أو الملفوظة المركبة في إطار العلاقات الاستلزامية المنطقية. وهذه العلاقة المنطقية الاستلزامية لمعاني الحروف التي قيل عنها بأنها جاءت: «اختصارا عن الجمل التي تدل معانيها عليها»[5] تتصل في جانب آخر بالاقتضاء لكون نتائجها مبنية على تصور العناصر المسكوتة التي يتوصل إليها عن طريق الاستلزام والقياس. ونشير هنا إلى بعض الأمثلة التي أوردها الزمخشري في دراسته لمواقع معاني الحروف انطلاقا من الموضع والعلاقة التي يظهر فيهما الاقتضاء بعلاقاته الاستلزامية داخل الجمل.

المثال: (1) قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾[6].

(1) *Pragmatique, Implicature, Présupposition and Logical Form.*

(2) *On the Semantic Properties of Logical Operators in English. p 7.*

(3) *Pragmatique, Implicature, Présupposition and Logical Form.*

(4) *Pragmatics, Cambridge University Press, p146.*

(5) ابن يعيش، شرح المفصل، دار الاستقامة، القاهرة، (بدون)3/102 .

(6) سورة المائدة، الآية 83.

يقول: «فإن قلت: (أي فرق بين مِن ومِن في قوله): مما عرفوا من الحق؟ قلت: الأولى: لابتداء الغاية على أن فيض الدمع ابتدأ ونشأ من معرفة الحق وكان من أجله وسببه ..الثانية: لتبيين الموصول هو) ما عرفوا»[1] ويمكن تمثيل المثال بحسب العلاقة الاستلزامية على الشكل الآتي:

(من)

فيض الدمع   معرفة الحق

- بداية المعرفة

- بعد العناء والحيرة ———— من ———— تبيين الموصول.

فقد أشار الزمخشري إلى العلاقة الاستلزامية بين معنى الحرف، وطرفي الكلام من خلال ما يظهر من نتائج الاقتضاء، في التراتب الحجاجي الواضح في السلم المنطقي الآتي:

(معرفة الحق)

-المعرفة اليقينية...... ...... -الوصول) (المعنى الثاني) لمن

-فيض الدمع....... ...... -الابتداء) (المعنى الأول) لمن

(من)

نستخلص من تحليل الزمخشري للعلاقة الاستلزامية المنطقية لمعنى الحرف، ترتيبه للمعنى الأقوى ثم المعنى الأدنى كما يظهر من خلال سلم المحمولات. ويمكن تمثيل هذا السلم بحسب تحليل الزمخشري في المواضعة الآتية:

أ -معرفة الحق الذي هو نتيجة المثال السابق تقتضي عددا من المحمولات: (تبديد الشك، الإذعان، اليقين...) وهذه المحمولات ترتبط بالنتيجة في إطار علاقة استلزامية يمكن تمثيلها في الشكل الآتي:

- (أ) معرفة الحق، تقتضي - (ب) المعرفة اليقينية — (ج) التصديق القلبي — (د) فيض الدمع.

وهذا التراتب السلمي للمحمولات في ربطه بالنتيجة لا يقتضي العكس أي ربط (د) بالنتيجة (أ) مباشرة.

[1] جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الطباعة والنشر، بيروت، 638-639/ 1 .

المثال: (2) ﴿ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ ﴾[1].

يقول: مِن (الأولى: للابتداء، والثانية: للتبيين)[2].

(من)

الأساور .... الذهب

الابتداء .... التبيين

فحينما نرجع إلى الأمثلة السابقة التي أوردها الزمخشري في قضية التراخي، وكذلك في أمثلة الجر، نجد هناك استلزاما منطقيا، كما نجد تقديرات للمعنى المسكوت، وهذا يشير إلى أن تحديد المعنى في بنية الاقتضاء يتوقف في الدور التخاطبي على العلاقة الاستلزامية. هذه العلاقة التي تتصل باحتمالات تخاطبية تسهم في فهم المعنى المقصود من خلال معنى الرابط، الذي قد يستعمل في الأغراض اللغوية التي يظهر فيها التجزيء المنطقي بحسب بناء الجمل المستعملة. فمثلا في أمثلة التخيير التي أشار إليها الزمخشري في العلاقة الاستلزامية التخييرية نجده قد سمى أداتها (أو) بحرف الشك، حيث إن في ربطها لأطراف الجملة، يتحقق العطف الذي عبر عنه بالتساوي في الشك أوالتساوي في غير الشك[3]. وهذا المنظور يلتقي بما عبر عنه كورنوليي *Cornulier* بالفصل *Disjonction* والوصل *Conjonction* ويمكن أن نلاحظ هذه العلاقات التخييرية بواسطة معنى الحرف (أو) في الجملة الآتية مثلا:

- ذهب زيد أو علي

فإن معنى الحرف(أو) يقتضي احتمالات منطقية يقتضيها التخيير عن طريق الإخراج (أو) الإدخال أو التساوي في النفي والإيجاب (أو) نفي أحدهما وبقاء الآخر. وهذا البعد المنطقي يجعل لاستعمالات معنى الحرف (أو) أوجها تفكيكية لإدراك معانيها الرابطة وهي عبارة عن قراءات متعددة يمكن إبرازها في المعطيات الإستلزامية للاحتمالات المنطقية الآتية:

1. ذهب زيد أو علي — يحتمل إدخال علي في المعنى وإخراج زيد.
2. ذهب زيد أو علي — يحتمل إخراج علي من المعنى وإدخال زيد.

[1] سورة الكهف، الآية 31.

[2] الكشاف، 2/483.

[3] المرجع نفسه، 1/213 .

3. ذهب زيد أو علي ـــ يحتمل إدخال زيد وعلي في المعنى.

4. ذهب زيد أو علي ـــ يحتمل إخراج زيد من المعنى وإخراج زيد (خصوصا في الاستفهام). كما تحتمل بنية هذه الجملة في حالة النفي الاحتمالات الأربعة الممكنة في مقابل الإيجاب.

وإذا كان الزمخشري قد أشار إلى هذه الدرجة من الشك الموجودة في التخيير، حيث نجد هذا الشك يتحكم في المعنى العام للجملة ويوجه أطرافها، فإننا ندرك في هذا التوجيه تقسيما منطقيا كما دلت عليه الاحتمالات السابقة. كما يمكن لدائرة التخيير بواسطة معنى الحرف (أو) أن تتسع عن طريق ربط الجملة بمعنى حرف آخر عاطف أو استدراكي بحسب الأغراض التخاطبية، مما يضاعف قراءاتها المنطقية. وهذا الأمر لاحظه كورنوليي *Cornulier* كذلك من خلال الحالات الواردة في جملة مثل التي اخترناها مثالا:

علي مريض أو سعيد أو هما معاً

فهذه الجملة تتألف من أطراف، وهي التي تشكل الوحدات القضوية بواسطة رابط قضوي (أو) يدل على التخيير ونمثل تحليلها المنطقي في الشكل الآتي:

(أ) علي مريض (ب) (سعيد ذهب)

(احتمال الاثنين): أ و ب (أي الاثنين موجبا).

عدم احتمال الاثنين: أ و ب (أي لكن ليس الاثنين):

معنى ذلك:

1. أ او ب (أو) أ و ب.
2. أ او ب (وليس) أ و ب.

فالسؤال الذي يطرح من خلال هذه البنى كما طرحه الزمخشري حول التأويل الذي يمكن أن نعطيه للرابط(أو) في هذه الحالات المنطقية، وذلك أننا نجده يتدخل في تركيب البنيتين (1) و (2)حيث يمكن أن تكون له قيمة الإدخال أو الإخراج أو التساوي. أو بتعبير آخر، خاصية (الصدق أو الكذب)، (الفصل أو الوصل)، مما يعدد قراءاته واحتمالاته المنطقية .. هذا المنظور سيمكننا في هذه الحالة من استعمال الطريقة الجدولية أو ما يسمى بجداول الصدق كما هو الشأن في المنطق الرمزي، حيث تنقل الصورة الاستدلالية إلى اللغة الرمزية القضوية، وذلك بحسب نوعية الربط الذي يتعلق بالوصل أو الفصل أو النفي أو الشرط أو التشارط. وهي من أهم القضايا التي تطرق إليها المنطق الرمزي الصوري

في وصفه لعلاقات الربط، التي نلمس فيها تداخلا بين المنظور المنطقي والنحوي والأصولي في تحديد الخصائص القضوية لمعاني الحروف. وعملية تحديد الخصائص القضوية، تخضع للأسس الآتية:

1- ضبط الوحدات القضوية.

2- ضبط الروابط القضوية.

3- اعتماد الرموز محل الوحدات القضوية.

فموضوع الاقتضاء والاستلزام يشغل إطارا مشتركا يطرح إشكالية في الاستعمال وجدلا في التصور خصوصا في بناء العلاقات داخل الخطاب. وتظل الروابط المشتركة بين الطرفين مظهرا لأسس التقاطع بين المفهومين..

ب- أغراض حجاجية لغــوية

ترتكز دراسة الأغراض على جوانب الاستعمال اللغوي في الخطاب، لاستنتاج القيم الدلالية للغة. وبهذا الاعتبار، نجد الاقتضاء يتصل بالمخاطب في علاقته بالأغراض اللغوية المختلفة. وقد حاول سورل *J.R Searle* في كتابه: **أفعال اللغة** *Les actes de langage* الإحاطة بعدد من الأوصاف اللغوية المحددة للمراحل التي يتم بها فهم جملة ما، مشيرا إلى أن فهم جملة ما يعني المراحل التي تنتقل من (المدرك الحرفي) إلى (المدرك الذهني)، وهذه المراحل تعتمد الخطوات الآتية:

1. الفهم الدلالي للجملة.
2. تقييد دلالة الجملة بشروط الاستعمال.
3. إشعار المخاطب بقرائن الجملة ووسائطها قصد الفهم والإدراك.
4. اعتبار الجملة المستعملة وسيلة تواضعية لإنتاج فعل كلامي *Illocutionnaire Effet* معين لدى المخاطب.

ويهمنا من هذه المراحل التي اعتمدها سورل، أن بنية الاقتضاء وما يدخل في إطارها من عوامل الربط الحجاجي، لابد في فهمها من اعتماد المراحل السابقة. كما أن إدراك المعنى الملفوظ يستدعي اعتماد المعطيات (خارج لغوية)، التي تحقق الاندماج بين الدلالة والمقام الذي يقتضيها، وقد عُبِّر عن هذا المعطى، بالتداولية المدمجة *Pragmatique Intégrée* وهي ذات قيمة حجاجية تسمح بتوزيع ظواهر لغوية مشتقة من الخاصية الداخلية للغة، والتي يسميها ديكرو بالتعاقدية *Conventionnels* وهي التي تتصل كذلك بالظواهر الخارجية *Extrinsèques* التي تتعلق بالقيم التخاطبية أو التحاورية بحسب

موشلر Moeschler (82) ويفهم من هذا، أننا يمكن أن نتنبأ بالمعنى المقصود في المسكوت عنه، عن طريق الاستعارة والصور البلاغية المختلفة التي لها علاقة بمقتضيات الأحوال.

فالأغراض اللغوية المباشرة وغير المباشرة، تتصل بموضوع الاقتضاء وذلك لكونها إطارا شاملا لمواصفات الربط الحجاجي. ويتجلى ذلك في اعتبارها قرائن تعين على فهم المعنى الظاهر والخفي، كما أنها تعين على تحديد المعاني التي تنجزها ملفوظاتها. وعليه، فعندما يؤول المخاطب جملة، فإنه يسعى إلى إنجاز غرض حجاجي. وفي هذا السياق، يظهر من جانب آخر دور الروابط الحجاجية في معالجة الأغراض التخاطبية التي تفهم بناء على القيمة الداخلية للجملة. لذلك، نجد في أوضاع الخطاب لبنية الاقتضاء خصوصا في الأغراض المعينة كما هو الشأن في النصوص الدينية، دورا أساسا فيما يتعلق بالاستدلال، وتخريج الأحكام، وبناء الحجج وفقا للدلالات المتبادرة: فحجة الشرع في الدلالات إذا مشتقة من أوضاع اللغة وأساليبها في البلاغة والبيان والعرف الاستعمالي لأهلها في التخاطب والفهم.

وقد أشار ماكولي McCawley في أمثلة محددة إلى هذا النوع الموجه بالأغراض اللغوية، معتبرا أنها تعالج أبنية اقتضائية انطلاقا من العناصر المعجمية، ومن مثلتها:

أ-(ج) يعلم أن (ك) مريض)

ب-(ج) يعتقد أن (ك)مريض)

ج-(ج) يتوهم أن (ك) مريض)

وهي جمل تظهر فيها العناصر المعجمية وهي الأفعال التي تتطلب اقتضاء يقينيا كما في الجملة الأولى، أو محايدا كما في الجملة الثانية، أو ظنيا كما في الجملة الثالثة. فيظهر من خلال هذا المعطى نواة المزج Amalgame؛ وهو نظام بواسطته تمزج ألفاظ عديدة في عنصر معجمي واحد، ويظهر من خلاله أن هناك عناصر دلالية ترتبط عموما فيما بينها بواسطة بنية خاصة. فعندما مثلا نأخذ الجملة: "(ج) توهم أن (ك) مريض)". نقول بأن هذه الجملة توافق من وجهة النظر الدلالية وضعيتين:

المنطوق: (ج) توهم أن (ك) مريض)

المقتضى: (ك) ليس مريضا).

فالاستعمال في الفعل "تخيل" أنجز مزجا بين عنصر معجمي منطوق، والاقتضاء الظني الذي يعطي قيمة لحقيقة سلبية لموضوع الجملة. كما يمكن أن نلاحظ أن بنية الاقتضاء ترتبط بالمعجم والصواتة حيث يؤدي الاقتضاء فيهما دورا أساسيا؛ فالمعجم يطرح مشكلا خاصا خصوصا في قضية الاشتقاق بطريقة تكون فيها العناصر المعجمية مثل (علم- اعتقد- تخيل) أفعالا مساعدة في دمج الاقتضاء، وبالأخص قيم الحقيقة بالنسبة إلى الجمل المتضمنة لهذه الأفعال في بنية الاقتضاء. وذلك،

باعتبارها إشارات مرجية في الكلام المنطوق التي تؤدي بعض عناصره دورا إيجابيا في تقوية الرمزية الاقتضائية. وهكذا تظهر أنواع للاقتضاء، مثل الاقتضاء الظني، والاقتضاء الإثباتي، أوغيرها من الاقتضاءات، التي تشكل فضاء واسعا للأفعال المنجزة في المعجم اللساني.

وقد حاول لاغويا Larreya أن يشير إلى بعض الحالات مثل المزج في أصناف بعض الأفعال كالتي تدل على البنية السببية للأفعال مثل "تذكّر"، الذي يمثل وحدة دالة تربط بين السبب والمسبب، أو الدالة على المعرفة والتوهم مثل: "تخيل" مستنتجا من خلالها، أن بنية الربط الحجاجي في بنية الاقتضاء تحتاج في وصفها إلى المكونات الآتية:

1- (المعجم المنطقي)... ويعتبر دخلا للبنية المنطقية التي تنتج عنها البنية الاقتضائية، وتتميز هذه المرحلة بالتركيبة الدلالية.

2- (المعجم اللساني)... ويعتبر دخلا للتحويلات المعجمية التركيبية التي تؤدي فيها القواعد الفونولوجية إلى إنتاج تمثلات صوتية. وتتميز هذه المرحلة بالتركيبة التحويلية.

بناء على هذا التصور يفترض في وجود المعجم المنطقي، والمعجم اللساني، في علاقتهما بموضوع الاقتضاء تحقيق المعطيين الآتيين:

1- اعتبار بنية الاقتضاء ذات علاقة بالدلالة المنطقية. فيكون المعجم المنطقي متضمنا لعناصر دلالية منطقية لها صفة الشمولية Universel، وهي تسعى إلى إعطاء القيمة لكل متغير حجاجي أو للنوايا التي تكون البنى المنطقية. ومن مميزات موضوع الدلالة المنطقية، أنه يسعى إلى استيعاب الأغراض اللغوية كقضايا لها علاقة بمعطيات الدرس المنطقي... وقد تناول المناطقة هذا الموضوع خصوصا في منطق القضايا، الذي يسعى إلى تحديد مواقع المتغيرات (المواضيع) والروابط، في إطار دراسة القيم الصدقية في مقابل المتغيرات القضوية. وقد استعملت الطريقة الجدولية التي تحليل الجمل أو القضايا بناء على الفرضيات المحتملة، قصد ترجمة الأفكار الرياضية إلى أفكار منطقية، مثل النماذج التي قدمها فريجه Frege منذ القرن التاسع عشر (1880) في إدخال فكرتي "الوصل" و"النفي" كما أعطى فكرة "المعنى المنطقي" كل قوته التي مهدت لفكرة السلامة المنطقية التي استثمرت في حساب البديهيات ابتداء من فكرة واحدة ذات وجهين أولهما الكذب الارتباطي؛ أي كذب أحد العناصر مع صدق الثاني، والآخر التنافر، بحيث لا يصدقان معا ولا يكذبان معا. وقد استعملت هذه الطريقة في نماذج المنطق الرياضي مع فتجنشتاين Wettgenstein ونيكو Nicod وكواين Quine انطلاقا من (1920) الذي استطاع أن يظهر من خلال ما

اكتشفه راسل *Russel* نظرية الجبر المجرد التي تم استقاؤها من منطق العلاقات. وهذه النظرية تؤدي إلى تعميمات رائعة توفر للعلماء آلة منهجية قوية لم يكن يتمتع بها منطق أرسطو[1] كما أسهم نموذج رايشنباخ *Reichenbach* القائم على الاحتمالات حيث إنه جاء بناء على استبدال فكرة تتابع القضايا، أو تسلسلات أو استلزام القضايا بعضها لبعض بفكرة القضية. وادى أيضا إلى تحقيق هذا التعميم، استبدال فكرة الاحتمال بفكرة الصدق التي تبناها المنطق التقليدي. وقد تميز دور المعجم المنطقي في هذا المجال، بضبط عدد من المصطلحات والمقولات التي تهم علاقات الربط، وما يحيط بها من تسلسل الاستدلالات، وسلامة البناء المنطقي، من حيث المعنى المركب. ولاشك أن معاني الحروف في اللغة العربية بطبيعة حروفها التي يعتبر أغلبها روابط حجاجية تكون معانيها مادة متنوعة القضايا في طرائقها التعبيرية. ولاشك أن الدخل المعجمي المنطقي قد أسهم في تراكم المادة المعجمية من حيث ألفاظها المستعملة في حدودها المنطقية واللغوية. يقول الفارابي (ت 339 هـ) في كتابه (**الألفاظ المستعملة في المنطق**): «**إنه من الألفاظ الدالة تلك التي يسميها النحويون الحروف التي وضعت للدلالة على معان. وأهل اللسان اليوناني صنفوها بالخوالف والواصلات والواسطات والحواشي والروابط**»[2]. وقد وقف الفارابي عند المعاني الدقيقة لهذه الكلمات مع بيان خصائص الربط المنطقي فيها. مشيرا إلى دور المعجم المنطقي في تحديد الوظائف المتصلة بالكلمات التي لها وظائف منطقية، وفي الوقت ذاته تؤدي أغراضا لغوية.

2. اعتبار بنية الاقتضاء بنية لها علاقة بالدلالة التوليدية التحويلية. وتظهر ملامح هذه الفرضية بوضوح، في الدلالة التوليدية التي طرحت مع تشومسكي منذ النموذج المعيار (*1965*) وما بعده. وتتلخص في كون المكون الدلالي يحتوي على معجم، أو لائحة بمفردات اللغة، وعلى القواعد الإسقاطية التي تمثل قدرة المتكلم على استدلال معنى الجمل من خلال معنى المفردات. فكل إشارة لغوية تحتوي على دال ومدلول، ولا يكون للدال أو لأية لفظة مكونة من مقاطع صوتية وجود في اللغة، ما لم تتضمن اللفظة معنى لها. فما سماه التوليديون بالدخل المعجمي هو الذي يسند المعنى الأولي للمفردات اللغوية ويخصها بسمات صوتية وتركيبية ودلالية. وجدير بالذكر، أن دلالة الكلمة مبهمة إلى حد كبير إذ تحتوي الكلمة أحيانا على معان متعددة. وتحتوي كل عبارة على عدد المعاني التي تتخذها نسبة إلى دلالة أجزائها وطريقة تركيبها الدلالي. وتبعا

(1) *Quine, From logical point of view, pp 24- 161.*

(2) كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق لأبي نصر الفارابي، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت لبنان، (دون) ص43-42 .

لذلك فإن الدخل المعجمي للمفردة يحتوي على تمثيل دلالي عائد إلى كل معنى من معاني المفردة. والتمثيل الدلالي العائد إلى دلالة المفردة يؤخذ من حيث هو مجموعة التمثيل الدلالي العائد إلى معانيها. وهكذا يظهر في المعطى الأول الذي يتصل بدخل المعجم المنطقي وكذا المعطى الثاني المتصل بدخل المعجم اللساني، أن العناصر المحفوظة في المقتضى تدقق من قبل الجانبين قبل استعمالها. وهنا يظهر من خلال الأغراض اللغوية أن الاهتمام بالنظر في التعامل مع الممارسة اللغوية، لا تقتصر فقط على الاعتماد على أغراضها الممثلة في إدراجها في أبعادها الاجتماعية والإديولوجية فقط، ولكن لابد أيضا من استيعاب المقام والمعنى، وعلاقات الخطاب بمنتجيه. كما يعكس جانبا من جوانب الاهتمام بموضوع اللغة في علاقتها بالخطاب أو النص بمفهومه الواسع. وذلك، باعتباره موضوعا للعلوم الإنسانية، وانعكاسا لظواهر إنسانية مختلفة. فسح المجال فيما بعد لظهور ما يسمى بتداوليات التخاطب.

ج- أغراض حجاجية بلاغية

قديما، أشار البلاغيون المهتمون بفصاحة الأسلوب، إلى أهمية المسكوت عنه في الخطاب باعتباره جانبا من جوانب التأثير والإقناع في أبعاده الفنية المختلفة. وقد نقلوا قصة الرجل الأعمى الذي كان يستجدي الناس بكلام منطوق، ويستعطفهم سائلا متكففا أن يسدوا حاجته ويرحموا فاقته، ولكن لا أحد تفطن لحاله، ولا أذن صغت لكلامه. فلجأ بعد فكر وتدبر إلى وسيلة أخرى لجلب الانتباه إليه. فانزوى إلى جانب، وقد بدت عليه أمارات الحزن والكآبة فوضع أمامه عبارة مكتوبة: 'جاء الربيع ولم أره'، وكل من قارن المقال بالمقام والناس في فسحة الربيع وحولهم الصبيان والنساء يمرحون متملين خضرة الفصل ونضرته، أدرك قصدية العبارة، ومقتضى طلبها وأن معنيّها أعمى لم يستفد مما استفاد منه غيره، فاسبلوا عليه العطاء وتم له المراد.

فقد كانت المواضيع السياقية الهامة مثل: الانتظام، والإيجاز، والإطناب، والكناية، والتعريض وغيرها من المواضيع التي أشارت إليها البلاغة العربية بذكاء، من المظاهر التي أبانت عن وجه آخر لبنية الاقتضاء. فقد تناولتها في مقامات يمتزج فيها الدرس البلاغي بالدرس النحوي، خصوصا في القضايا المتصلة بالتقديم والتأخير، والحذف، كما ميزت في هذا الجانب بين حذف المسند والمسند إليه مع بيان العلة في ذلك 'والحال أن التصنيف البلاغي يقتضي بيان وظيفة الحذف لا بيان اسم المحذوف'. كما أشارت إلى ضوابطها الاستدلالية المؤسسة لبنيتها العامة من حيث التلفظ وموقعها من السياق. ويكفي للتدليل على ذلك ما حدده السكاكي في كتابه 'مفتاح العلوم' بقوله: «**فإن كان مقتضى الحال إطلاق**

الحكم، فحسن الكلام تجريده من مؤكدات الحكم، وإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك، فحسن الكلام تحليه بشيء من ذلك بحسب المقتضى ضعفا وقوة، وإن كان مقتضى الحال طي ذكر المسند إليه، فحسن الكلام تركه، وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب، وكذا إن كان المقتضى ترك المسند، فحسن الكلام وروده عاريا من ذكره، وإن كان المقتضى إثباته مخصصا بشيء من المخصصات، فحسن الكلام نظمه على الوجوه المناسبة من الاعتبارات المقدم ذكرها، وكذا إن كان المقتضى عند انتظام الجملة مع أخرى فصلها أو وصلها والإيجاز معها أو الإطناب، أعني طي جمل عن البين ولا طيها، فحسن الكلام تأليفه مطابقا لذلك، وما ذكرناه حديث إجمالي لابد من تفصيله»[1].

فالنص وقف عند عدد من المعطيات التي تدخل في إطار الاقتضاء، حيث طرح عددا من القضايا خصوصا المتعلقة بوظيفة الإخبار. كما أن هذه المعطيات أثارت عددا من التساؤلات التي قد يتسرب إليها الغموض واللبس فيما يتعلق باعتبار الاقتضاء غرضا مقوليا أو عكس ذلك؟ ونذكر في هذا المجال، ما حصل لديكرو في تصوره للاقتضاء حيث بنى تصوره فيه على تحليل المعنى في اللغة. بالنسبة إليه يجب التمييز في كل مقول بين مكونين:

أ- المكون اللساني الذي يعين لكل ملفوظة بطريقة استقلالية من جميع السياق؛

ب- المكون البلاغي الذي يتمثل دوره في معطيات المعنى المتضمن في (ب) المرتبط بالمقول (أ) ثم تحديد الحالات التي تلفظ فيها (أ) قصد تحديد المعنى المعين (ب) في الوضعية (ج).

فقد استعمل ديكرو التصور المزدوج للمكون اللساني، والمكون البلاغي للتمييز بين المكونات الأساسية للاقتضاء. فإذا كانت الأغراض المقولية المختلفة بحسب العدد الذي يجب تعداد الاقتضاء به، فإن القيمة الكلامية التي تحدد طبيعة الأنواع المختلفة تكمن في مستوى (المكون اللساني)، والاقتضاء ليس إلا نوعا من الغرض الكلامي مثل الأمر، والاستفهام، والتقرير، والتحذير ...، وبهذا يكون تمثيل الاقتضاء مبنيا على تحليل (المكون اللساني) إلى جانب التمثيل للقيم التلفظية الأخرى للجملة.

فعلى الرغم من أهمية طرح ديكرو، إلا أنه يطرح إشكالات منها أنه يصعب اعتبار الاقتضاء (غرضا مقوليا) مثل باقي الأغراض الأخرى ولها ضمانات مماثلة، خصوصا وأن ديكرو وقع في تناقضات بخصوص هذه النقطة. فالمكون البلاغي بحسب ديكرو يمكن أن تكون له وظيفة تحديدية، إذا كانت الملفوظات تحمل معنى إخباريا مثل جملة 'سآتي' التي قد تحمل في مفهومها؛ الوعد، أو التقرير، أو

(1) السكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1408-1987، ص69.

الإثبات. لكن عندما ينظر من جهة أخرى إلى التمييز بين القيم الكلامية، فإنه لايقع في مستوى المكون البلاغي، ولكن في مستوى المكون اللساني. ولذلك، فإن ديكرو حاول أن يعطي للاقتضاء وظيفة حجاجية تسعى في قدرتها على تنظيم متابعة الخطاب، وذلك بضبط الإطار الذي يجري فيه بمختلف مقتضياته. وبطبيعة الحال، هذه الوظيفة مجبرة بفعل القانون التسلسلي للكلام الذي من خلاله يمكن للاقتضاء أن يؤسس مفهوما لموضوع المحاورة.

وقد حاول البلاغي العربي القديم، أن يستفيد من استقراءاته لعلم المعاني مدركا التقاطعات التي تسهم من خلالها في تشكيل الخطاب. فنفذ من معرفتها إلى تقسيم المعاني تبعا للمقامات الاقتضائية، إلى المعنى الأصلي، والمعنى المقامي، كما ميزهما من حيث القصد والدلالة. يقول السكاكي: «اعلم أن علم المعاني هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال على ذكره. وأعني بتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عمن له فضل تمييز ومعرفة، وهي تراكيب البلغاء، لا الصادرة عمن سواهم»[1]. معنى ذلك، أن هناك وظائف للمعاني تحيد بها عن النحو وهي: زيادة الفائدة، والاستحسان، والإقناع. وهنا يظهر أن موضوع الاقتضاء يتصل بالأغراض المقامية التي تجعل ذهنية المخاطب في تمثيل وتصور دائمين للمقتضى المسكوت عنه. وقد عمدت البلاغة العربية إلى استيعابهما في مواضيع الكناية والرمزية المؤداة في القرائن اللفظية. ويمكن التدليل على هذا الجانب، بالقصة الرمزية التي تداول المفسرون والبلاغيون تمثيل مسكوتها في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِي لَهُۥ تِسۡعٌ وَتِسۡعُونَ نَعۡجَةً وَلِيَ نَعۡجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكۡفِلۡنِيهَا وَعَزَّنِي فِي ٱلۡخِطَابِ ﴿٢٣﴾﴾[2]. فقد أشار الزمخشري إلى أن الرمزية في ذكر 'النعاج' لها قوة موضعية للإشارة إلى المقتضى الذي يخفي سرا يكني عما يستسمج الإفصاح به، وللستر على داود عليه السلام والاحتفاظ بحرمته. ومن مظاهر الربط الحجاجي في بنية الآية أنها خصت القصة في خطابها بأداة رابطة تقتضي الحصر في قوله 'من الخلطاء' لما فيها من الرمز إلى الغرض بذكر النعجة. وهو إشارة إلى جعل النعجة استعارة عن المرأة، كما استعاروا لها الشاة في قول عنترة:

يَا شَاةَ مَا قَنَصٍ لِمَنْ حَلَّتْ لَهُ   فَرَمَيْتُ غَفْلَةَ عَيْنِهِ عَنْ شَاتِهِ

فقد تدخلت الأغراض البلاغية في بنية الاقتضاء لتحقيق أوجه الكنايات وتحقيق الدرجات العليا في التلميح والرمزية والتعريض، وهي دوافع جعلت الجرجاني يجزم بأن «الكناية أبلغ من

(1) السكاكي، مفتاح العلوم، ص161.

(2) سورة ص، الآية 23.

الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأن للاستعارة مزية وفضلا، وأن المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة. إلا أن ذلك وإن كان معلوما على الجملة فإنه لا تطمئن نفس العاقل في كل ما يطلب العلم به حتى يبلغ فيه غايته، وحتى يغلغل الفكر إلى مزاياه"[1]. وندرك من خلال النص الذي قدمه الجرجاني أن البلاغة القديمة تعطي الأهمية للمخاطب من خلال تصور الشفرة أو الرسالة المؤثرة في الحاسة السمعية كما هو الشأن أيضا عند بيرلمان (58) *Perelman* الذي نجده في مؤلفه مصنف في الحجاج -البلاغة الجديدة- يقسم الحجاج تبعا لعلاقته بالمخاطب وتحقيقه لدرجات الإقناع، إلى الحجاج الإقناعي *L'argumentation persuasive* وهو يرمي إلى إقناع الجمهور الخاص، والحجاج الإقتناعي *L'argumentation convaincante*، وهو الذي يرمي إلى أن يسلم به كل ذي عقل. وهو ما يطلق عليه بمقياس القبول والرفض في الإذعان. وقد قدم دروسا في هذا المجال تتعلق بنمطية الحجاج في علاقته بمواضيع بلاغية تتعلق بالإسهاب *l'amplification* والالتفات في الأزمنة *Enallage de temps* والالتفات في الضمائر *Enallage de la personne* والتلميح والشاهد والاستفهام وغيرها من المواضيع التي تشير إلى أمر مهم جدا وهو اعتبار الحجاج فضاء اتفاق وربط بين الخطيب وجمهوره، وهذا المعطى تبلور عند بيرلمان وزميلته تيتيكا *Tytica* قبل أن يتعمق الدرس اللساني الحديث قضايا المقتضى *Le présupposé* خاصة مع ديكرو الذي يعتبر أساسا أن المقتضى هو جوهر العملية الحجاجية. كما أنه ظهر قبل أن تتبلور نظرية المساءلة *Théorie du questionnement* عند ماير *Meyer*.

ويستخلص من هذه المقاربات الموجزة، أن الأغراض البلاغية في علاقتها ببنية الاقتضاء من خلال مجمل معطياتها النظرية، تعبر عن مواقف خدمت تقنية الحجاج في علاقته بمسألة الإخبار.

د. أغراض حجاجية إخبارية

نقصد بمسألة الإخبار مرجعية الكلام التي توصل من خلال شروط الإنجاح إلى درجات الإقناع. فالاقتضاء باعتبار مرجعية الكلام المتصلة بالصدق والكذب يظهر أنه مرتبط بالحقيقة لأنها يمكن أن تحدث موضوعا للقبول أو الرفض. كما أنها تمتلك وسيلة التفعيل الأساس عندما يسمح باستمرار التبادل الكلامي، وهو الحقيقة التي تميز الاقتضاء بمعناه الدلالي عن الاقتضاء المنتج عن طريق التداولية. فالمضمون الإخباري والقيمة التداولية الاستدلالية للجملة توصل إلى الطريق المسدود بالطريقة التي يعالج فيها الباحثون هذه العلاقة. فعندما نرجع إلى تصورات اللسانيين والبلاغيين المعالجة لمسألة الإخبار في علاقتها بالاقتضاء، نجدها مركزة في التصورين الآتيين:

(1) عبد القاهر الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (بدون)، ص 55-56.

- تصور يرى أن التمفصل الحاصل في بنية الاقتضاء هو عبارة عن (مسند إليه) وهو المقتضى الذي نتحدث عنه، ويقابله المنطوق الذي نقوله أو نخبر به ويذهب مع هذا المنظور أيضا ديكرو (79)؛
- التصور الثاني يشبه المقتضى بالخبر المعلوم، ويقابله بالمنطوق وهو الخبر الجديد المنقول عبر القول. وهذا التصور يسعى إلى تشبيه المقتضى بالإخبار على أن المخاطبين يعرفونه مسبقا، وأن المنطوق غير المقتضى عبارة عن أخبار جديدة. وقد نوقش هذا التصور الأخير وسط الحجاج والاستدلال خصوصا مع هاليداي (67) *Halliday* وتشومسكي (71) *Chomsky* وكارتنون *Karttinun* (73).

وسنقتصر على مناقشة هاليداي التي حاولت أن تجعل بنية الاقتضاء تتكون من: (منطوق ومقتضى + السياق) وهذا السياق يتحكم فيه الدور التنغيمي للجملة. فإذا كان المنطوق يساوي الخبر الجديد، والمقتضى يساوي الخبر المعلوم، فإن هناك ارتباطا بين جزأين من الجملة، إضافة إلى الجزء الآخر والهام منها، وهو المحدد عن طريق التنغيم *Intonation* فنوعية الخطاب المقصود تتحدد من خلال هذه المكونات سواء تعلق الأمر بالاستفهام، أم الإقرار، أم النفي ...

فمثلا جملة: 'علي كتب إلى زيد'. فـ(علي) في الجملة يجمع بين المنطوق (الخبر الجديد) كما يرتبط بالخبر المعلوم المقتضى وكذلك الجزء المميز من الجملة بالنبر الإلحاحي *Accent d'insistance*، حيث يساعدنا التنغيم التنازلي على توضيح أوجه هذا الترابط الذي هو محل تعريف هاليداي. فالجملة السابقة يمكن أن تستعمل في الإجابة عن الاستفهامات الآتية: من كتب إلى زيد؟ وبإجابتنا بـ(علي) ينتفي غيره. فـ(علي) يمثل (المنطوق) و'كتب إلى زيد' يمثل (المقتضى).

فتعريف هاليداي الذي خدم التصور الإخباري للمقتضى يطرح مشكل التعارض بين الخبر المعلوم والخبر الجديد، خصوصا عندما يكون التركيز على زيد في الجملة السابقة. لذلك سيكون طرح دجاكندوف *Jackendoff* (72) محاولة للإلمام بطريقة مقنعة للعلاقة بين المتكلم والمخاطب بصفة خاصة عن طريق المحاورة لتحديد المقتضى عن طريق (سؤال-جواب) بالنسبة إلى دجاكندوف: مقتضى جملة هو: الإخبار بأن في تلك الجملة المتكلم يقتضي عموما نفسه والمخاطب. أما المنطوق: فهو الإخبار بأن في تلك الجملة المتكلم لايقتضي نفسه والمخاطب. أما بخصوص النبر الإلحاحي الذي يمثل (الخبر الجديد) عند هاليداي *Halliday* ولايكوف *Lakoff* (71) فإن هذه الأطروحة تمثل معارضة مهمة بالنسبة إلى جاكندوف. فمثلا الجملة: 'البنت الكبيرة ذهبت'، فصفة الكبيرة تحمل النبر الإلحاحي، فهي

التي تتضمن الخبر الجديد، وأن المتكلم والمخاطب يعلمان مسبقا بوجود بنت كبيرة وبالتالي يثبت لايكوف أن الكبيرة ليست جديدا أو منطوقا ولكن تمثل المعلوم أي المقتضى الذي يناقض تعريف دجاكندوف. كما يطرح تعريف هاليداي ودجاكندوف مشكلا في نوع الجمل التي تتضمن قضايا نسبية مثل التي وضحها تومسون *Tompson* حيث إن الاقتضاء يؤدي دورا أساسيا في هذه الجمل. فالجملة السابقة يمكن إطنابها للحصول على أحكام مخصصة مثل 'البنت التي هي كبيرة ذهبت'. وهو جانب من جوانب إمكان مساهمة الاقتضاء في الصياغة التركيبية للكلام.

والذي يظهر بحسب تومسون، أن توضيح العلاقة التركيبة في البنية الاقتضائية تتضح أيضا في تحليل الربط الواقع بين الاقتضاء والتركيب المستعمل في الخطاب. ففي معطى الجمل التالية:

أ- 'صادفت شخصا يتكلم الباسكية'.

ب- 'شخص صادفته يتكلم الباسكية'.

ج- 'الشخص الذي صادفته يتكلم الباسكية'

د- 'صادفت الشخص الذي يتكلم الباسكية'.

1. الجملتان (أ و ب) ممكنتان من بين الجمل الأخرى عندما يقتضي المتكلم أن المخاطب لا يعلم سواء أنه صادف شخصا أم أنه يوجد شخص يتكلم الباسكية.
2. الجملة الثالثة (ج) تنطبق على الحالة التي يكون فيها المتكلم يقتضي وجود شخص مثل التي يعلمه المخاطب وأنه صادفه.
3. الجملة الرابعة (د) تنطبق على الحالة التي يكون فيها المتكلم يقتضي أن المخاطب يعلم وجود شخص يتكلم الباسكية.

يضاف إلى هذا التحليل أن كل جملة من هذه الجمل السابقة يمكن أن تنطبق على أنواع مختلفة من الأقوال وبرسم تنغيمي مختلف. وهذه الرسوم كلها ترتبط باتفاق مع البنى الاقتضائية المحددة مع تومسون. ففي الجمل السابقة التي طرحها في إطار تحصيل بنية الاقتضاء نجد الافتراضات الآتية:

- عندما تستعمل الجملة إجابة عن قول: 'هل يتكلم أحد الباسكية؟' فإن النبر الإلحاحي سيكون في جميع الاحتمالات فوق المصادفة؛
- عندما تستعمل الجملة للجواب عن سؤال: 'تكلم لي عن الشخص الذي صادفته؟' فإن النبر سيكون فوق 'الباسكية'، 'الشخص الذي صادفته يتكلم الباسكية'.

وقد تطرق لاغويا *Larreya* إلى الغموض الذي لحق النتائج في ضبط الخبر المعلوم، مع إمكان إعطاء الجمل ذات قضايا نسبية تحليلات من نوع ثنائي، وقد طرح في مقابل ذلك افتراضات ثلاثة:

1. الافتراض الأول يقودنا إلى تقديم البنى الدلالية مع استعمال عدد من الرموز المنطقية، وسيمثل أقصى استعمال لهذه الرموز المنطقية التي ستمثل أساسا ثلاثة أنواع للعناصر الأولية:

أ- الحجج: تتمثل في القضايا التي ترتبط بواسطة عدد العناصر.

ب- العوامل: وهي ممثلة بمجموعة من المتغيرات (بحسب الأفعال مثلا المستعملة): مثل فعل 'مرض' له موقعين ويقبل برهانا،

x =علي f = مرض fx = علي مرض.

وقد تقتضي أكثر من موقع وبرهان في فعل مثل (أعطى)

x =علي y = محمد z = كتاب g = أعطى

$z\,y\,x\,g$ =علي أعطى كتابا لمحمد'

ج- القضايا التي يمكن أن تتلقى قيمة للحقيقة (صادق) مرتبطة بوجوه مختلفة.

يمكن أن نستنتج من هذه الافتراضات أن عنصر الإخبار (المعلوم) ليس له معنى إذا لم يعينه عنصر ما، من أي قضية يتحدد وصفه فيها لأنه معلوم داخل بنية الاقتضاء. ومعنى ذلك، أن هناك شروطا لتماسك الخطاب وانسجامه، وذلك بتوفير معلومات إخبارية جديدة، حتى لا تكون مجرد تكرار للملفوظات المنطوقة. وكل ذلك، مع الحفاظ على العناصر التي يعيد من خلالها المقتضى معلومات قديمة. ولذلك نرى أن عمل الاقتضاء يعتبر عملا توجيهيا للخطاب ما دام يتحكم في ذهنية المخاطب ويتوقف عليه الربط. وهذا الطرح مخالف لما ذهب إليه بعض الباحثين، من أن الصلة بين عمل الاقتضاء وعمل الحاجة ليست على درجة من الوضوح، من أن المقتضى هو ما ينقله القول إلى المخاطب بصفة ضمنية، ولكنه لا ينقله بطريقة حجاجية. ومقصود هذا الطرح، أنه لا يوجه الخطاب وجهة معينة تفرض عليه أن يسير فيها عند الربط بين الجمل والأقوال. فطبيعة الإشكال تظهر في خطاب له موضوع وآليات. فإذا اعتبرنا أن هناك موضاعا استعملت من أجله آليات ليكون الخطاب منسجما لا متنافرا، فالأولى أن يكون المقتضى هو الذي يحدد الوجهة الحجاجية في الخطاب، وبالتالي يكون الربط سليما. أما إذا انطلقنا من قاعدة قانون الربط لتكوين الخطاب السليم فهذا لا يتناقض مع المقتضى الذي استعمل من أجله الخطاب بروابط معينة وفي صورة حجاجية متطابقة لتقرير قاعدة 'باب الأولى

والأحرى، التي تعمل على إدخال المقتضى ضمن الفرضية التي يستلزمها الحجاج، كما هو الشأن في الدرس الأصولي.

أغراض حجاجية دلالية

أشار الأصوليون إلى دلالة الاقتضاء[1] عند حديثهم عن دلالة المنظوم، وهو ما دلالته لا بصريح صيغته ووضعه. وقد تناولوا بنية الاقتضاء في علاقة المتكلم بالملفوظ، فربطوه بالقصد وعدمه. وهنا نجد الأبعاد الحجاجية التي تستعمل القصد كشرط من شروط الإقناع مركزين على ما يمكن نسبه في الدراسات الحجاجية المعاصرة بصدق المرجعية وعدمها في علاقة المتكلم بالملفوظ. وقد حددوا الإطار العام لموضوع الاقتضاء عند إشارتهم إلى القصد في دلالة الاقتضاء وهو إما أن يتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به عليه، أو لا يتوقف. فإن توقف؛ فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاقتضاء، وإن لم يتوقف فلا يخلو، إما أن يكون مفهوما في محل تناوله اللفظ نطقا أولا فيه. فإن كان الأول: تسمى دلالته دلالة التنبيه والإيماء، وإن كان الثاني: فتسمى دلالته دلالة المفهوم. وأما إن كان مدلوله غير مقصود للمتكلم، فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الإشارة. فيكون النص قد أشار إلى أربع دلالات بحسب قصد المتكلم وعدمه وهي دلالة الاقتضاء، ودلالة المفهوم، ودلالة التنبيه والإيماء، ودلالة الإشارة. ولا يمكن فهم دلالة بمعزل عن الأخرى مما يجعلها تمثل في مجموعها بنية نسقية مشتركة اصطلح عليها الأصوليون بدلالة غير المنظوم.

ومظاهر الإشكال في الربط الحجاجي في بنية الاقتضاء عند الأصوليين تظهر من خلال مدلول الاقتضاء المتميز بالمعطيات الثلاثة الآتية:

1- الإضمار.
2- الارتباط بضرورة صدق المتكلم.
3- صحة وقوع الملفوظ به.

فوصف مرجعية الدلالة الاقتضائية عند الأصوليين تبدأ من التأمل في المعطيات الثلاثة السابقة التي كانت محل إثارة الإشكال في الربط الحجاجي لبنية الاقتضاء، خصوصا وأن وجهات نظر متباينة بين الأصوليين سواء في فهم المداليل أو صحة الملفوظ في علاقته بمنطوق النص وفحواه قد أضفت على

(1) يرجع لهذا الموضوع في كتب الأصول في مواضيع تتعلق بإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق، كما هو الشأن في المصادر الآتية: البرهان في أصول الفقه للجويني، 2/ فقرة 831 وما بعدها، المحصول للرازي1/ 219، التقرير والتحبير شرح العلامة ابن أمير الحاج، 1/112.

الموضوع صبغة جدلية استعملت في بيانها طرق حجاجية مختلفة أغنت موضوع الاقتضاء وميزته داخل إطار الدلالات الأصولية.

فبالنسبة إلى المعطى الأول، يكاد يكون مفهوم الإضمار المرادف المجمع عليه بين الأصوليين مرادفا للاقتضاء. وهو يعني الإسقاط، والإخفاء، والاستقصاء. فيكون الاقتضاء والإضمار في سياق التخاطب مفهومان يفيدان الحذف، والاقتصار، وتحريا لضبط الأصوليين لمفهوم الاقتضاء اختاروا الإضمار مرادفا له، وذلك لكونه كالمذكور لغة. وأنه أولى من الاشتراك لتخصيص الإجمال فيه ببعض الصور وإن احتاج إلى قرينة أصله، وقرينة موضعه، وقرينة تعين المضمر.. فهو من محاسن الكلام[1] وأن للمضمر عموما في فهم مدلول السياق، ما يستفاد منه ضرورة صحة الكلام شرعا. وقد مثلوا لذلك بقول القائل لامرأته: "طلقي نفسك" وقصد الثلاث صح لأن المصدر محذوف فهو كالمذكور لغة فصار كأنه قال: "طلقي نفسك ثلاثا".

أما المعطى الثاني المتصل بصدق خبر المتكلم، فيمكن قراءته من خلال نصوص الأحاديث النبوية الآتية:

1. "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[2].
2. "لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل"[3].
3. "لاعمل إلا بنية"[4].

فالقراءة الأصولية للأمثلة عن طريق منطوق النص ترى بأن رفع الخطأ في المثال الأول، ورفع الصوم في المثال الثاني، ورفع العمل في المثال الثالث مع تحققها يمتنع، فلابد من إضمار نفي حكم يمكن نفيه كنفي المؤاخذة في الخبر الأول، ونفي الصحة أو الكمال في الخبر الثاني، ونفي الفائدة والجدوى في الخبر الثالث[5]. فيكون المقتضى أو المضمر ضرورة لصدق الخبر، ووراء هذا المعطى تتحقق خاصية القصدية التي لها علاقة بالإقناع الذي تبنى عليه نتيجة الحجاج. ويحصل من هذا الجانب، في ضرورة صدق المتكلم، أن الإضمار قد يكون على مقتضى الظاهر، وقد يكون على خلافه؛ فإن كان على

(1) سراج الدين أبي بكر الأرموي، التحصيل من المحصول، تحقيق: د.عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت/لبنان، ط1، 1988-1408م، 1/244 .

(2) استدل به الآمدي في كتاب الإحكام، 3/64 .

(3) رواه أبو داود في (الصوم) 2454، والترمذي في الصوم 730 والنسائي في الصيام 2340-2331 .

(4) يرجع إلى البخاري في (بدء الوحي) وفي (الإيمان)، مسلم في الإمارة، وأبو داود في الطلاق.

(5) أبو بكر السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، مطابع دار الكتاب، العربي، القاهرة، 1372 هـ1/252.

مقتضى الظاهر فشرطه ان يكون المضمر حاضرا في ذهن السامع بدلالة سياق الكلام أو قيام قرينة في المقام لإرادته، او ان يكون حقه ان يحضر لما ذكر وإن لم يحضر لقصور من جانب السامع وإن كان على خلاف مقتضى الظاهر فشرطه أن يكون هناك نكتة تدعو إلى تنزيله منزلة الأول، وتلك النكتة قد تكون لتفخيم شان المضمر، كما في قوله تعالى: ﴿ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝ ﴾[2]. فقد فخم القرآن بالإضمار من غير ذكر المقتضى شهادة له بالنباهة المغنية عن التصريح[3].

اما فيما يتصل بالمعطى الثالث، وهو الذي يكون المضمر فيه لصحة الملفوظ به، فقد ربطه الأصوليون بأمرين: الأول تتوقف صحة الملفوظ به عليه عقلا، أي يخضع فهمه للعقل ويتقرر فهمه من قرائن السياق. وذلك، كإضمار "أهل القرية" لصحة الملفوظ به عقلا في قوله تعالى: "واسأل القرية" فإنه لابد من إضمار اهل القرية لصحة الملفوظ به عقلا. والثاني: وهو الذي تتوقف صحة الملفوظ به عليه شرعا؛ أي أن يكون فهم الملفوظ مرتبطا بحقيقة شرعية يستقيم حكمها بناء على تقدير المضمر. وقد مثل له الأصوليون بقول القائل لغيره: «**أعتق عبدك عني علي ألف**» فإنه يستدعي تقدير سابقة انتقال الملك إليه ضرورة توقف العتق الشرعي عليه[4]. فقد دعا الأصولي إلى التدقيق في المعطيات الثلاثة التي تؤسس الإطار العام لبنية الاقتضاء مشيرا من خلالها إلى فقه الدلالة والتثبت من معانيها، «**لذلك وجب النظر في معناه وأصنافه قبل الحجاج في نفيه وإثباته**»[5].

ولكن الإشكال الحاصل في علاقة المنطوق بالمفهوم، تنطلق من تحديد العلاقة الرابطة بين الطرفين. فهل دلالة المنطوق أوالملفوظ هي عينها دلالة المفهوم؟ ثم من هو الأصل لكل منهما؟ ففي تحديد هذه المسارات التي هي جزء من بنية الاقتضاء، اختلفت وجهات النظر الأصولية في تحديد العلاقة الرابطة بينهما[6]. فقد اعتبر بعضهم المنطوق هو ما فهم من اللفظ في محل النطق. وهناك من اعتبر الأحكام المضمرة في دلالة الاقتضاء مفهومة من اللفظ في محل النطق، واعتبر أنه لا يقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ، فالواجب أن يقال: «**المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعا في محل النطق ..وأما**

(1) سورة البقرة، الآية 97 .
(2) سورة القدر، الآية 1 .
(3) يرجع إلى الكليات للكفوي، ص134.
(4) يرجع إلى الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، 3/65 .
(5) الإحكام في أصول الأحكام، 3/66 .
(6) يرجع إلى التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، 113-1/112 .

المفهوم فهو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق»[1]. ويفهم من هذا الاعتبار أن استقراء بنية الاقتضاء عند الأصوليين تعتمد على المنطوق الذي يكون مفهوما من اللفظ، ولما كان مفهوما من دلالة اللفظ نطقا، خص باسم المنطوق، وبقي ما عداه معرفا بالمعنى العام المشترك تميزا له عن غيره وقد أدى تعمق الفكر الأصولي في مدلولي المنطوق والمفهوم للمسكوت عنه، إلى تقسيم المفهوم إلى مفاهيم أخرى: كالمفهوم المسمى بالموافقة، والآخر المسمى بالمخالفة. فمفهوم الموافقة هو الذي يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقا لمدلوله في محل النطق، ويطلق عليه أيضا فحوى الخطاب ولحن الخطاب. وهذه المفاهيم لها علاقة بالغرض اللغوي فاللحن يطلق ويراد به اللغة، ومنه يقال: "لحن فلان بلحنه" إذا تكلم بلغته... وقد يطلق ويراد به الخروج من ناحية الصواب، ويدخل فيه إزالة الإعراب عن جهة الصواب[2]. ومثله تحريم شتم الوالدين وضربهما من دلالة قوله تعالى: "ولا تقل لهما أف" فالحكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت موافق للحكم المفهوم في محل النطق، فيكون الحكم في محل السكوت أولى منه في محل النطق. فاعتبر الأصوليون ورود الألفاظ المنطوقة كإماءات أو إيحاءات للتنبيه على اللفظ المسكوت الذي يقتضيه الخطاب، والذي يمثل المعنى الأعلى المشار إليه بالمعنى الأدنى.

فإذا كان المنطوق عند الأصوليين يرتبط بالإيماء فهو يرتبط كذلك بما سموه بالتنبيه، حيث يلزم من كون نظير الواقعة علة للحكم المرتب عليها، أن يكون المسؤول عنه أيضا علة لمثل ذلك الحكم حيث يقتضي ضرورة المماثلة[3]. وتعتبر المماثلة آلية استدلالية تعتمد على معنى المساواة في النسب وتنتقل إلى المطابقة مع (العبارة) لدلالتها على الحقيقة[4]. فهي نوع من أنواع الإقناع الخطابي، ولها دور كبير في الاستدلال، يقول عنها دورول *Dorolle* «**إن النتيجة في الاستدلال بالمماثلة تبقى دوما موضوع شك من وجهة نظر منطق صارم. ومع ذلك فإنه لشيء مدهش ذلك الشعور بالاقتناع الذي يولده الاستدلال بالمماثلة. إن أهمية هذا النوع من الاستدلال قائمة، قبل كل شيء، في كونه وسيلة لإفهام الغير وتوليد انطباع لديه بأنه يفهم**»[5]. وطريقة التنبيه على أصل القياس هي أن يتضمن الكلام المنطوق طرحا في شكل سؤال ثم يجاب عنه بما يشابهه في علة الحكم، فكأنه نبه على الأصل وعلى علة حكمه وعلى صحة إلحاق المسؤول عنه بواسطة العلة المومأ إليها.

(1) الإحكام في أصول الأحكام، 3/66 .
(2) المرجع نفسه، 3/66 .
(3) المرجع نفسه، ص258 /3.
(4) طه عبد الرحمان، المركز، تجديد المنهج في تقويم التراث، الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1994، ص62 .
(5) *Dorolle, Le raisonnement par analogie, Paris, P.U.F, 1949, p176.*

وتجد أهمية الدرس الأصولي في موضوع الربط الحجاجي لبنية الاقتضاء تلتقي مع معطيات الدرس التداولي الحجاجي الحديث وأنها قادرة على إثراء التأويل من خلال طريقة فهم وتفسير الظواهر المقدمة. وكذا القواعد الاستنباطية المستعملة في فهم الدلالة وتوجيه خطابها. وقد أفادت النظرة الأصولية في استيعاب العناصر التي تكون الخطاب، مشيرة إلى أن العنصر يمكن أن يكون معلوما بنفسه ونعلم وجوده، ويمكن أن يكون معلوما بالنسبة إلى قضية معطاة. كما يمكن أن يكون مجهولا بالنسبة إلى قضية أخرى، وبالتالي فضروري أن تؤسس القضية (معلوم + جديد) مستويين مختلفين، وهو الأمر الذي عناه الأصوليون في تحديدهم «دلالة اللفظ على لازم مقصود المتكلم، لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته عقلا أو شرعا، في حين أن الحكم المقترن لو لم يكن للتعليل لكان اقترانه به غير مقبول ولا مستساغ. إذ لا ملاءمة بينه وبين ما اقترن به»[1] فهو عبارة عن دلالة لازمة متأخرة مقصودة؛ أي دلالة القول على معنى ناتج ولازم عن عبارة، أدى ربطا حجاجيا حيث يرتب الحكم على الوصف بطريق العلة والتسبيب. ومن ذلك ما ورد من ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب والتسبيب في المواطن الثلاثة، سواء في كلام الله، أو رسوله، أو الراوي عن الرسول[2]. وقد ورد في كلام الله تعالى في قوله: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾[3].

فالأمر بقطع اليد في الآية وتصور (الحكم) رتبه الشارع على السرقة (الوصف) لوجود القطع فعلل ترتيب الحكم على الوصف وحصل الاقتران بواسطة معنى الحرف (الفاء). ولولا ذلك لكان هذا الاقتران غير مقبول. وفي كلام الرسول صلى الله عليه وسلم قوله: «من أحيى أرضا ميتة فهي له»[4]. فقد رتب الحديث ملك الأرض الموات على إحيائها بحرف (الفاء) وذلك في قوله: فهي له. وفي ذلك دلالة إيماء على أن إحياء الأرض الميتة هو علة تملكها. أما في كلام الراوي فقد نقل الآمدي أيضا قوله[5]: «سهى رسول الله في الصلاة فسجد»، و«زنى ماعز فرجمه رسول الله صلى الله عليه وسلم». فقد رتب السجود على السهو، والرجم على الزنى بواسطة معنى الحرف (الفاء). وبذلك دل الكلام في جميع الصور السابقة على الربط الحجاجي الواضح في أن مارتب عليه الحكم بالفاء هو علة للحكم وأنه يقتضي مسارات حجاجية، لكون الفاء في اللغة ظاهرة في التعقيب ويلزم من إفادتها التعقيب لا السببية، لأنه لا معنى لكون الوصف سببا إلا أن يثبت الحكم عقيبه، وليس ذلك قطعا بل ظاهرا لأن

---

(1) ابن الحاجب، مختصر المنتهى وشرحه العضد مع حاشية التفتازاني، مطبعة محمد علي الصبيح،1347 هـ2/172 .

(2) الإحكام في أصول الأحكام 3/254، والتحصيل من المحصول للأرموي 2/188 .

(3) سورة المائدة، الآية 40 .

(4) أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي من رواية سعيد بن زيد، نيل الأوطار للشوكاني، 338-5/337 .

(5) الإحكام في أصول الأحكام3/254، ورد في فتح الباري لابن حجر بهذا اللفظ3/92 .

«الفاء في اللغة قد ترد بمعنى الواو في إرادة الجمع المطلق، وقد ترد بمعنى (ثم) في إرادة التأخير مع المهلة غير أنها ظاهرة في التعقيب بعيدة فيما سواه»[1].

ومنشأ الاختلاف عادة بين الأصوليين في موضوع الربط الحجاجي في موضوع الاقتضاء يقع في فهم المراد من المعنى المقصود من دلالات بعض الروابط التي تعمل على ربط السياق في النص الشرعي. ووسط هذا الاختلاف تنشط الآلة اللغوية بمختلف أساليبها للمشاركة في العملية الاجتهادية الأصولية، سواء في بناء القواعد أم توجيه الأحكام. ونذكر في هذا المجال دور معاني الحروف في توجيه بعض الفتاوى، باعتبارها قرائن ترجيحية يستعان بها في فهم النص وتحديد دلالته. ونذكر مثالا لذلك: اختلاف الأصوليين مثلا في معنى (أو) في تحصيل عقوبة من يسعى في الأرض فسادا، التي نص عليها القرآن الكريم في الآية:

المنطوق: ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ ﴾[2] فاختلفوا في معنى (أو) الواردة في الآية إذ إن هذا الحرف مشترك بين معاني كثيرة، وقد انتهت نظرتهم في دليل الآية السابقة إلى المقتضيات الآتية:

- فمن أخاف السبيل وأخذ المال قطعت يده ورجله من خلاف.
- ومن أخذ المال وقتل قطعت يده ورجله ثم صلب.
- ومن قتل ولم يأخذ مالا قتل فقط.
- ومن أخاف السبيل ولم يأخذ مالا ولم يقتل نفي فقط[3].

وبهذا يظهر أن الفهم الأصولي للمعنى المحتمل في المقتضى، يتجه إلى مقصد النص في مرجعيته العامة. وتفهم هذه المرجعية من خلال الاهتداء إلى دلالة اللفظ التي يستقرئها في المراحل التي خص بها طريقة السبر أو طريقة الاستنباط. ثم الاعتماد على فهم المعنى الظاهر المتمثل في منطوق النص وفحواه. ثم الانتقال إلى النظر في القرائن المرجحة بالاعتماد على المعارف اللغوية والبلاغية في توثيق المرجعية ودعم توكيدها.

---

(1) المرجع نفسه، 254-255 /3 .

(2) سورة المائدة، الآية 35.

(3) ينظر الأسباب بذكر أسباب الخلاف، لابن السيد البطليوسي، ص11-10 .

عالج المهتمون بتحليل الخطاب موضوع الاقتضاء، باعتباره أداة لها قدرة وموضعا في الخطاب. وقد حاولوا تتبع القدرة الاقتضائية من خلال الأدوار المميزة التي تجعلها أداة تتحكم في جنس سياقي، له دور في التمثيل الدلالي. ويمكن وصف هذه القدرة عند المحللين للخطاب انطلاقا من معالجاتهم للمعطيين الآتيين:

1- تحديدهم لمفهوم الخطاب؛

2- معالجاتهم للسيرورة التواصلية.

فبالنسبة إلى المعطى الأول نجد من تحديداتهم للخطاب ما يظهر وجود القدرة الاقتضائية كعنصر له دور في تحصيل العملية التخاطبية. ولعلنا نختار أنموذجا اهتم بموضوع الخطاب بما يطرحه من ممارسات وأركيولوجيا معرفية، وهو ميشيل فوكو *Foucault* الذي درس المنطوق كوحدة لتحليل الخطاب يماثل في خصائصه الفعل اللساني أو الخطابي عند أوستين أو سورل. إلا أن منهج تحليله لهذه الوحدة الأساسية يختلف كلية عن التحليل اللغوي. يقول معرفا الخطاب بأنه «**ميدان عام لمجموع المنطوقات (*Enoncés*) وأحيانا أخرى مجموعة متميزة من المنطوقات، وأحيانا ثالثة ممارسة لها قواعدها، تدل دلالة وصف على عدد معين من المنطوقات وتشير إليها**»[1]. فعبارة 'ميدان' كما أشار فوكو، هي مجمع لعناصر تتطلب التحليل باعتبارها مكونات للممارسة الخطابية. وهذه المكونات يمكن رصدها في جانبين؛ الأول يمثل المنطوق، والثاني يمثل المشير إليه أو المقتضى.

فالمنطوق أو الملفوظ *Enoncé* هو عنصر يماثل الجملة، أو القضية، أو الفعل اللساني، ويتميز بكونه: «**قابل لأن يستقل بذاته ويقيم علاقات مع عناصر أخرى مشابهة له ...فالمنطوق أبسط جزء في الخطاب**»[2]. يتضح من خلال النص، أن المنطوق في علاقته بالخطاب كعلاقة الجزء بالكل. فهو يرتبط بالكتابة والنطق، ومن مميزاته أنه يقبل التذكر والاسترجاع، ما دام يدوّن، وأنه عرضة للتكرار والتحول والتجديد. وأن هذا المفهوم المنطوق أو الملفوظ له علاقة باللغة «**فبدون منطوقات ليس ثمة لغة. لكن ليس كل منطوق شرط لوجود اللغة ...فاللغة لاتوجد إلا من حيث هي منظومة لبناء منطوقات ممكنة**»[3]. ولعل المرجعية الأساس في إشارات فوكو وهو تمييزه بين بنية المنطوق التي تتميز عن القضية أو الجملة. وهو منظور يشاركه فيه ميخائيل باختين *M.Bakhtine* في معالجاته لموضوع الخطاب في إطار

(1) ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة، سالم يافوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1968 ، ص.78.

(2) المرجع نفسه، ص78.

(3) المرجع نفسه، ص82.

نظرية التلفظ. معتبرا تحليل الخطاب في تصوره هو تحليل لسمة من السمات المحسوسة لأفعال الكلام. وهو أحد الإشكالات المتميزة التي سيلاحظها باختين، وذلك من خلال قصور اللسانيات في الإلمام بموضوع التلفظ[1]، ويبدو هذا العجز في العمل اللساني واضحا باعتباره يهتم بالجملة، وليس مسلحا لتناول الخطاب الذي يعبر عن الكل[2]. وهكذا نجده يعرف الخطاب المروي بأنه: «**خطاب في الخطاب، وكلفظ في التلفظ،...لكنه في الوقت ذاته خطاب وتلفظ عن التلفظ**»[3]. إلا أن الاهتمام بالقدرة الاقتضائية في تصور فوكو وباختين، يظهر في تركيزهما على الخطاب، لا باعتباره فقط يحمل دلالات متعددة، ولكن باعتباره حدثا ذا وظيفة معينة. وهنا يبرز دور القدرة الاقتضائية في تمييز المعاني، ليس فقط فيما تحمله من مقاصد مستترة، ولكن فيما تحمله من اختلاف يفصلها عن غيرها من المنطوقات[4].

وفي أنموذج آخر استفاد من أبحاث الشكلانيين الروس والأبحاث اللسانية والمنطقية والأنتروبولوجية، وكذا السيميائية لـجاكبسون وبارث وغريماس وبورس وغيرهم، ويشير أمبرتو إيكو *Umberto* إلى القدرة الاقتضائية في علاقتها باستراتيجية الخطاب، وذلك من خلال اهتمامه بموضوع التأويل، فقد أشار في هذا الموضوع إلى ما أشار إليه فوكو من أن الخطاب مبني على كتلتين، التي تمثل الأولى المنطوق وهو مقصد النص ومعناه الحرفي الذي يجب أن يحترم، وتمثل الثانية المكونات الخفية لدلالة المنطوق، وتعتمد على قدرته الموضعية والمرجعية في تحقيق قدرة الاقتضاء. إلا أن تحديد هذه القدرة تحتاج إلى إطار موسوعي مضمنا بمحتويات التعابير المختلفة التي لها علاقة بدلالات النسيج الأدبي المعين؛ أي أن وجود ملفوظات تتصف بقدرة موضعية في الخطاب المنطوق، تعتبر كافية في وجود قدرة اقتضائية يدركها المحلل للخطاب من خلال النسق الدلالي. ومعنى ذلك، أن في منطوق الخطاب إشارات معجمية تتضمن مرجعا للقدرة الاقتضائية. يقول إيكو «**إننا نفهم الوحدة المعجمية انطلاقا من نفس الخطاطة التي بفضلها نفهم العملية التي يتحدث عنها الملفوظ**»[5] ويفهم من هذا المعطى، أن تقنية تحديد عمليات الربط الحجاجي بين المنطوق والمسكوت عنه عند محلل الخطاب، ستعتمد الاقتضاء الذي

(1) وما عناه باختين ينطبق على الفترة البنيوية التي تحددت فيها الثنائيات اللسانية المعروفة كاللغة والكلام، والكفاءة والقدرة اللغويتين، خصوصا وأن اللسانيين الأوائل لم يتكلموا عن الخطاب إلى منتصف الأربعينات مع بيسونس *Buyssens* الذي طرح إمكانية تأسيس ألسنية خطابية، تطورت فيما بعد مع التداوليات، والسيميائيات، فظهرت المنظومات المنطوقية والسردية، والحجاجي، والبلاغية..

(2) ميخائيل باختين، الماركسية وفلسفة اللغة، ترجمة محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال، 1986، ص 150.

(3) المرجع نفسه، ص157.

(4) *Foucaut (M), Naissance de la clinique, ed, Gallimard,Paris, 1972, p12.*

(5) *Eco (U), Les limites de l'interprétation, Paris, Grasset, 1992, p315.*

يتشكل من خلال المدلول المقنن للعناصر التي لها قدرة اقتضائية من حيث تعلقها بالنسق الدلالي. وذلك، كأن يكون هناك ارتباط بين استعارة مفترضة على مستوى الكناية بين عنصرين دلاليين مختلفين، أو إمكانية وجود مجاز مرسل مزدوج بين المستعار منه والمستعار له، تؤدي في جميع أحوالها إلى إمكانية استبدال وحدة بأخرى.

أما المعطى الثاني المتصل بمعالجة السيرورة التواصلية فنجد لهذه الخاصية ارتباطا بموضوع القدرة الاقتضائية فيما يتصل بالحوار في علاقته بالتلفظ. وقد استثمرت جوليا كريستيفا J.Kristeva في منتصف الستينات هذا المصطلح في إطار دراسة علاقات الخطاب اعتمادا على نظرية التناص *Intertextualité* التي استلهمت معالمها مما قدمته البنيوية في القضايا التي أفادتها في موضوع البحث عن النص الغائب في فضاء اللغة الشعرية. وكذا ما أثاره باختين في مسألة علاقة الخطاب بالحوارية؛ أي أن النص هو منظومة من الدلائل التي يحيل كل منها على شيء آخر، أو بالأحرى على دلائل أخرى. وأن كل نص هو امتداد لنص آخر[1] فيكون دائما في هذا المستوى النظري غياب لنص مسكوت عنه يلجأ إليه عند التطابق والتشابه وراء دواعي الاقتضاء. فالقدرة الاقتضائية عند الذين اهتموا بموضوع الحوار والتناص تظهر من خلال قراءة النصوص بعضها بعضا، أي أن هناك وجها غائبا يمثل الصورة التكاملية للنص المنطوق وهو ما يمكن فهمه من وصف كريستيفا لتلاقي موضعية النص المنطوق بقدرة النص المقتضى في وصفها أن كل نص «**ينبني مثل فسيفساء من الاستشهادات، وكل نص إنما هو امتصاص وتحويل لنص آخر**»[2]. وقد وصلت كريستيفا من خلال السيرورة التواصلية في علاقتها بالمنطوق والمسكوت إلى دراسة التلفظ الشفوي الذي كان معروفا في فرنسا خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر، حيث كان الخطاب التواصلي منطوقا بصوت مرتفع في الساحات العامة، من أجل إخبار الناس عن الحرب، أو عن البضائع والسلع، كما وجدت الاستشهادات التي تنتمي إلى نص مكتوب في الكتب التي تعتبر استنساخا لكلام شفوي. وهنا يظهر أن القدرة الاقتضائية تتسع أبعادها في كونها تتصل بعلاقات النص، أي أداة ربط للنص السابق بالنص اللاحق؛ أي أنها تعمل على رصد العلاقات الخفية والواضحة لنص معين مع غيره من النصوص. وهو الأمر الذي عناه تزفتان تودوروف *Todorov* بقوله: «**كل علاقة بين ملفوظين تعتبر تناصا..فكل نتاجين شفويين، أوكل ملفوظين يحاور أحدهما الآخر، يدخلان في نوع خاص من العلاقات الدلالية نسميها علاقات حوارية**»[3]. القدرة الاقتضائية تتوقف

(1) *Introduction à la sémiologie, Paris, Seuil, 1978, p59.*
(2) *La sémiologie, Paris, Seuil, 1969, p84.*
(3) *Le principe dialogique, p25.*

على السيرورة التواصلية في ضبط العلاقات التحاورية التي يتم من خلالها التسرب من الخطاب الغائب إلى الخطاب الحاضر، على أن الخطاب الحاضر يمثل مرجعية تتضمن صياغات تشير إلى نص آخر. وهنا يمكن أن ندرج القدرة الاقتضائية كآلية من آليات تحليل الخطاب ترتبط بما سماه جيرار جنيت G. Genette ما وراء النص *Metatextualité* الذي مثل له بـ"فينومينولوجيا الروح" لـهيجل. وهنا نجد بعدا آخر للمقتضى في علاقته ببنية النص في خلفياته التاريخية ومعطياته الفكرية. فقد حاول فوكو من خلال هذا الخطاب الذي يربطه بنص آخر يتحدث فيه بطريقة تلميحية تشير إلى مسكوت عنه وهو الخطاب الغائب لمؤلف ابن أخ رامو لديدرو[1]. لذلك، نجد في سياق الخطاب كلمات تشير إلى الخطاب المقتضى، وتمثل قدرة اقتضائية لها ارتباط بالقدرة الموضعية في الخطاب الحاضر.

خاتمة:

تعتبر الأغراض الحجاجية في موضوع الاقتضاء من المواضيع البكر التي يمكن استغلالها قصد الاهتمام بالخطاب الآخر، وهو المسكوت عنه الذي يعتبر الاقتضاء من فصيلته، وهذه المواضيع تحتاج إلى مزيد من التدبر والتأمل في أسس التقاطع التي تظهر مستوى نظريا إلى الأبعاد الحجاجية. فاهتمامنا بهذا الجانب، هو نوع من أنواع الاستثمارات الفكرية التي يحتاج إليها في المعارف الإنسانية. فإذا كانت المنطوقات محدودة بتلفظها، فإن المسكوتات لا متناهية في خفائها، لكن دورها يظهر في الخطاب، كلما تقدمت الممارسات المعرفية وتطورت في وسائلها الأركيولوجية. ومن وراء هذا الاهتمام، سندرك أن الخطاب يركز على مضامين وخلفيات فكرية وتاريخية ترشح بعلومات تفصح عن طبيعته المركزية في موضوع المعرفة الإنسانية. وذلك، لأنه مجال للتأسيس والتنظيم وتحليل الأفكار. فموضوع الاقتضاء بما طرحناه من مقاربات نظرية يمثل جانبا من جوانب الفهم، التي تفيدنا كثيرا في رصد وضعية خطاب يرتبط بشبكة من العلاقات المعقدة، التي يدخل في تحديدها مستويات متعددة. فلا يمكن تحديد الإطار والمادة لهذا المفهوم، دون الاطلاع على الجوانب المقدمة في المستويات المعرفية التي يعنيها في بنيتها. سواء كانت طبيعتها منطقية أو لسانية أو بلاغية أو تداولية أو أصولية .. فهو علاقة بين مواضعات المتكلم والسياق. وكلما بحثنا عن الآليات التي تحيط بدلالات اللفظ المقتضى إلا واستدعانا الأمر إلى استقراءات عدة تختلف بحسب المصطلحات والمفاهيم التي تتبناها كل العلوم. فعندما يرتبط الاقتضاء بالمنظور البلاغي، فذلك لوجود الحقيقة التي تقتضي الاهتمام بضبط عناصر المحاورة المبنية على تحصيل درجات الإقناع. وكلما اتصل بالجانب اللساني، إلا وتعمق البحث في موضوع الإخبار المؤسس على

(1) *La poétique, Paris, Seuil, 1982, p7-10.*

مرجعية الكلام، التي تتجه بالفكر اللغوي إلى تدقيق النظر في أغراضه المباشرة وغير المباشرة. وهكذا في العلوم الأخرى التي تجعل من موضوع الاقتضاء بمختلف مقارباته النظرية، ممارسة تخضع لمبدإ الكثرة والتعدد والاختلاف. ولاشك أن تدقيق النظر في موضوع الربط الحجاجي وعلاقته بالاقتضاء قد أبانت عن وجود بنية متميزة في الخطاب، يمكن أن نطلق على موضوعها فقه الاقتضاء. وذلك لما وجدناه في بنيته من دواعي الفهم والمعرفة، ومن قضاياه ما يتصل بشروط في الاستعمال وقيود في العلاقات، تعتبر بمثابة أحكام تحتاج إلى تدقيق النظر وإحكام المقاربات النظرية قصد بناء النتائج السليمة، بما يقتضيه الخطاب السليم. وتحقيقا لغرض أساس آخر، حاولنا تقليب مفهوم الاقتضاء ضمن أوجه معرفية مختلفة، لإبراز مظاهر الإبداع في بنيته مع الوقوف على المساهمات الخاصة التي تقدمها نتائجه، خصوصا في الجانب التواصلي الذي يؤدي إلى معرفة المواقع التي يقتضيها القصد من الكلام. وكان تنبيهنا في هذا الموضوع بما أشار إليه عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز بقوله: «لايقوم في وهم، ولا يصح في عقل، أن يتفكر متفكر في معنى فعل من غير أن يريد إعماله في اسم، ولا أن يتفكر في معنى اسم من غير أن يريد إعمال فعل فيه وجعله فاعلا أو مفعولا، أو يريد منه حكما سوى ذلك من الأحكام مثل أن يريد جعله مبتدأ أو خبرا أو صفة أو حالا أو ما شاكل ذلك... وليت شعري كيف يتصور وقوع قصد منك إلى معنى كلمة، من دون أن تريد تعليقها بمعنى كلمة أخرى، ومعنى القصد إلى معاني الكلم، أن تعلم السامع بها شيئا لا يعلمه»[1].

(1) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تصحيح الشيخ محمد الشيخ محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (بدون)، ص 314، و315.

الحجاج والبرهان

الأستاذ رشيد الراضي

عادة ما يتم الخلط بين مفهومي الحجاج والبرهان (ما هي حججك= ما هي براهينك)، غير أن الدلالتين التقنيتين المعتبرتين عند زمرة من أهل المنطق لهذين المفهومين تختلفان اختلافا واضحا[1]. فالبرهان ينتمي في الأصل إلى مجال الاستدلالات الاستنباطية المنطقية والرياضية، بينما ينتمي الحجاج إلى مجال الخطاب الطبيعي[2]. ورغم أن البرهان قد يصاغ أحيانا في قالب لغوي، كما هو الحال في بعض الأقيسة المنطقية (كل إنسان فانٍ وسقراط إنسانٌ إذن سقراط فانٍ)، إلا أنه مع ذلك يظل مختلفا اختلافا بينا عن الخطاب الحجاجي في جملة أمور. في هذا المقال نحاول بنوع من التركيز أن نبين أهم الفروق بين البرهان والحجاج.

سوف ننطلق في حديثنا عن الفرق بين البرهان والحجاج من الصورتين الاستدلاليتين التاليتين:

أ. 1. كل الأعداد الزوجية تقبل القسمة على اثنين، وأربعة عدد زوجي.
   2. إذن أربعة تقبل القسمة على اثنين.

ب. سينجح المهرجان، فعدد الحاضرين سيفوق التوقعات، والبرنامج يتميز بالأصالة، ثم إنها المرة الأولى التي يحضر فيها الوزير شخصيا.

ولنعلن منذ البداية أن المثال الأول ينتمي -بوجه عام- إلى مجال الاستدلالات البرهانية، والمثال الثاني ينتمي إلى مجال الاستدلالات الحجاجية، فما الفرق إذن بين هاتين الصورتين:

الفرق الأول

إن العبارات التي ترد في المصوغات البرهانية توجد مستقلة بعضها عن بعض، وتتآلف فيما بينها على أساس جملة من العلاقات الصورية الصارمة دون مراعاة للقيم الداخلية التي تتضمنها هذه العبارات (معانيها، إحالاتها الخارجية)، بحيث تستمد هذه التأليفات مشروعيتها من خصائص القوانين

(1) سوف نغض الطرف في هذا المقال قصدا عن بعض التوجهات المعاصرة التي أصبحت تقلل من شأن هذا الفرق، ونركز اهتمامنا على ما نجده عموما عند من يلحون على وجود تمايز بين هذين الضربين من الخطاب، آملين أن تتاح الفرصة لعرض وجهات النظر الأخرى.

(2) *J.B, Grize, logique naturelle et communication, ed puf, 1996, p11.*

الصورية التي تنتظم على أساسها وتنتسق وفقها، لذلك فإننا في البرهان ننتقل بين العبارات دون الالتفات إلى محتواها، وإنما نكتفي بتطبيق جملة من القوانين المنطقية على عدد محدود من العبارات الأولية التي تشكل نقطة انطلاقنا (تعريفات، ومسلمات، وفرضيات)، لنولد منها عبارات جديدة يمكن البرهنة عليها انطلاقا من تلك العبارات الأولية (لذلك نسميها مبرهنات) فتكتسب هذه العبارات ذاتها قوة العبارات الأولى، بحيث يمكن الانطلاق منها أيضا لبناء مؤلفات برهانية جديدة، وهكذا تستمر العملية ليتم الحصول في آخر المطاف على متوالية من القضايا المتولدة عن جملة من المسلمات نتيجة تطبيق قوانين المنطق وهو ما يصطلح عليه المناطقة بالنسق الصوري الذي يمثل الصورة النموذجية للصياغة البرهانية[1]. وفي كثير من الأحيان يتم اللجوء إلى استبدال مكونات العملية الاستدلالية البرهانية باصطلاحات رمزية تحفظ شروط الوضوح والدقة والتواطؤ، وتحصر النظر في المظهر الصوري الذي يشكل ركنا أساسيا من أركان التدليل البرهاني.

بخلاف ذلك تتميز العلاقة الحجاجية التي تنشأ في الخطاب الطبيعي، بأن تعالق الملفوظات فيها يستجيب لاعتبارات داخلية محضة، مرتبطة بطبيعة الملفوظات ومعناها ذاته، أي أن المحتوى يلعب دورا حاسما في الانتقال بين الوحدات في العملية الحجاجية[2]، وهذا المحتوى يتميز بكونه شديد التعقيد تدخل في تكوينه أبعاد دلالية وتداولية ووقائع نفسية واجتماعية وثقافية متشعبة بقدر تشعب الحياة الإنسانية. وهكذا يتعين على الناظر في الحجاج أن يستحضر جانبي المحتوى والصورة باعتبارهما معا ركنين لأي عملية حجاجية، بحيث يتبادلان التأثير ولا يقوم لكل منهما قوام إلا مزدوجا مع الآخر.

فإذا عدنا إلى النموذجين الاستدلاليين السابقين، نجد أن المسلسلة الاستدلالية الواردة في المثال (أ) استدلال يغلب فيه الطابع البرهاني، لأنه يستمد مشروعيته وقوته من القانون المنطقي الذي ينتظم وفقه (صورة القياس)، فهناك مقدمة كبرى كلية موجبة تقضي بأن كل الأعداد الزوجية تقبل القسمة على اثنين، ثم هناك مقدمة صغرى جزئية موجبة تقضي بأن أربعة عدد زوجي، فتكون النتيجة المستلزمة صوريا (أي بغض النظر عن محتوى هاتين القضيتين) هي القضية الجزئية الموجبة أربعة تقبل القسمة على اثنين وذلك بمقتضى قانون منطقي هو ذاته الضرب الثاني من الشكل الأول في نظرية القياس الأرسطية[3].

(1) يعرف بول غرايس كذلك النسق الصوري بكونه مجموعة محدودة من العبارات البسيطة المقبولة على نحو ضروري... وعدد غير محدد من العبارات الأخرى الأقل مقبولية من النظرة الأولى، ولكن بالإمكان البرهنة عليها انطلاقا من المجموعة الأولى من العبارات أنظر:

H. Paul Grice, *Logique et conversation, communication no: 30, p57*

(2) *Anscombre et Ducrot, l'argumentation dans la langue, Pierre Mardaga éditeur, 2ed, Liége, 1988, p14.*

(3) *Ch, Perelman, Logique Juridique, Nouvelle rhétorique, ed Dalloz, paris, (2ed), 1999, p1.*

أما المثال (ب) فلا نستنتج فيه النتيجة على نحو ضروري بمقتضى الصورة التي تنتظم وفقها العبارات (الملفوظات)، وبعبارة أدق ليس هناك لزوم في الانتقال من المقدمات إلى النتيجة كما هو الشأن في المثال(أ)، ولكن هذا الانتقال يتم استنادا إلى مدلول الحجج المعروضة في المسلسلة الحجاجية، أي بناء على المحتوى الذي تم فيه إدراج الكثير من المعطيات الدلالية والتداولية... وذلك في صورة حجج تم نظمها نظما لا يراعي بالضرورة قواعد المنطق الصوري وقوانينه. إن وظيفة هذه الحجج في العملية الحجاجية هي أن تقدم لنا مستندات ومرتكزات، أو مرجحات تجيز توقع نتيجة معينة (نجاح المهرجان في المثال)[1]. من هنا يظهر الطابع الذاتي لهذه الفاعلية الحجاجية المغاير للطبيعة الموضوعية الخالصة في بناء المؤلفات الاستدلالية البرهانية.

الفرق الثاني

في الاستدلال البرهاني يكفي إيراد دليل واحد لتكون النتيجة مثبتة أو منفية، ففي المثال (أ) تم الاكتفاء بتأليف صورة قياسية واحدة لتُستلزم منها النتيجة استلزاما تاما تصدق معه هذه النتيجة بصورة تستغرق قيمة الصدق بأتمها، وتدفع عنها قيمة الكذب نهائيا، بحيث يكون تكثير الأدلة نوعا من الحشو الذي لا طائل من ورائه. وحتى في الحالة التي يتم فيها تنويع طرق البرهنة فإن ذلك لا يحصل عادة إلا بقصد التمرين والرياضة الذهنية لا أكثر، إذ لا تفيد معه النتيجة مزيد يقين أبدا[2].

بخلاف ذلك يتميز الاستدلال الحجاجي بأن عدد الحجج التي يتألف منها لا يكون محددا، فقد نكتفي بحجة واحدة وقد تتعدد الحجج في عملية حجاجية بعينها دون أن يؤدي ذلك إلى الخروج عن الصورة المناسبة للفاعلية الحجاجية، فالمثال (ب) يمكن إرجاعه إلى البنية الحجاجية التالية:

حـ1، حـ2، إذن (ن)، ثم إن حـ3. (حيث: (حـ) = حجة و (ن) = نتيجة)

إن تعدد الحجج في الاستدلالات الحجاجية مرده إلى طبيعة النشاط الحجاجي نفسه، فالحجج لا تلزم عنها النتيجة بصورة ضرورية كما هو الحال في البرهان، بل غاية ما تقوم به الحجج، هو أنها تزيد من الدرجة الاحتمالية للنتيجة، وتقوي مقبوليتها لدى المخاطبين، وترفع درجة الميل إليها في نفوسهم وهو ما يفترض أنه يمثل الغرض الأصلي للمحاجج من وراء حجاجه[3]، وهكذا تكون درجة

(1) *J.C.Anscombre, dynamique du sens et scalarié, L'argumentation, Colloque de Cerisy, 1987, Mardaga, liége, p123*

(2) كما هو الحال في التمارين الرياضية المدرسية، بحيث يكون الهدف من تنويع طرق البرهنة تدريب المتعلمين على طرائق البرهان وأساليبه لا أكثر.

(3) *Ch. Perelman et L. Olbrechts tyteka, traité de l'argumentation, tome 1, puf, Paris, 1958, p5.*

القبول بالنتيجة المعروضة (الدعوى) أكبر، كلما كانت الحجج أجود وأكثر، ففي المثال (ب) لا يكتفي المحاجج بذكر حجة واحدة، بل يوالي هذه الحجج تباعا وفق خطة مرسومة.

إن لهذه الخاصية انعكاس واضح في بنية الخطاب الحجاجي ومظهره اللساني، فتعدد الحجج يقتضي ترتيبها وتنسيقها في العملية الحجاجية، وهذا الترتيب والتنسيق يأخذ صورا متعددة، ففي بعض الأحيان تنتظم هذه الحجج بصورة متساندة بحيث تتضافر جميعا لتدعيم النتيجة نفسها، وذلك في الحالة التي تكون فيها هذه الحجج مشتركة في توجهها الحجاجي، ومثالنا (ب) يدخل في هذا الباب، فقد تمت الموالاة بين ثلاث حجج تشترك جميعها في دعم نتيجة واحدة هي "نجاح المهرجان". والملاحظ أن ترتيب هذه الحجج جاء بحسب قوتها، الأقل قوة فالأقوى حتى كانت الحجة الأكثر قوة "حضور الوزير" هي الأخيرة كأنها تحسم في ثبوت النتيجة حسما نهائيا، لذلك صُدرت بالرابط الحجاجي "ثم إن" الذي يفيد هذا المعنى، وهذا المسلك هو مجرد إجراء حجاجي من بين إجراءات كثيرة ومتنوعة تزكي مقدار الجودة في الحجاج.

بالإضافة إلى هذه الحالة التي يمكن الاصطلاح عليها بـ: "التساند الحجاجي" فإن العملية الحجاجية قد تدرج في بعض الأحيان إلى جانب الحجج الداعمة حججا يظهر أنها تصب في غير صالح النتيجة، فينتج عن ذلك انتظام الحجج بصورة متعاندة، وهذا الإجراء يضفي على الخطاب الحجاجي طابعا حواريا داخليا بحيث ينشق فيه الصوت الواحد إلى أصوات متعددة تسمح بتلاقي الآراء المتعارضة ثم يتم الترجيح بينها من حيث فعالية كل منها في دعم نتيجتها، وفي مثالنا السابق قد نفترض قول المحاجج: "لقد نجح المهرجان، فرغم أن حضور الجمهور كان قليلا، إلا أن الوزير قد حضر". ففي هذه العملية الحجاجية تم الربط بين حجتين متعاندتين إحداهما داعمة والأخرى هادمة للنتيجة، والرابط الحجاجي "إلا أن" يشعرنا بأن الحجة التي يتصدرها أقوى في دعم نتيجتها من قوة الحجة الأخرى في هدم هذه النتيجة، أو دعم النتيجة المعاكسة (فشل المهرجان)[1].

الفرق الثالث:

يتميز البرهان باستقلاله التام عن الذات الإنسانية وما يتعلق بها، فالأصل في البناءات البرهانية أنها جملة من العلاقات الموضوعية القائمة بذاتها والمستندة على قوانين عامة تستمد قوتها من ذاتها وتفرض سلطتها على غيرها، ولا يشكل التعبير عنها إلا مظهرا عرضيا لا يؤثر في حقيقتها، بحيث يمكننا تصور آلة قادرة على التعامل مع المعطيات الواردة في المؤلفات البرهانية وحسابها حسابا سليما

(1) *J.Moeschler, Argumentation et Conversation, publication Hatier-Crédif, Paris, 1985, p46...*

إذا تم صوغ هذه المعطيات في صورة خرزمة[1] *algorithme* مؤلفة من جملة من الأوامر يمكن لهذه الآلة اعتمادا على قاعدة من البيانات والقواعد أن تنجز خطوات متتالية تنتهي بها إلى تطبيق وحساب أي علاقة برهانية تطبيقا وحسابا آليين. فالبرهان بهذا المعنى يحتمل الاستقلال عن المجال الإنساني ليشكل بنية لا شخصية قائمة بذاتها ومكتفية بمنطقها الخاص سواء تحقق إدراكها من قبل الإنسان أو لم يتحقق.

بخلاف ذلك لا يكون للعلاقة الحجاجية أي معنى إذا لم نستحضر سياق تداولها الإنساني الخاص، فالمخاطب بالحجاج يمثل ركنا أساسيا في سيرورة الفعل الحجاجي، وبالتالي فالحجاج لا معنى له إلا باستحضار المخاطب به، و«**كل عملية حجاجية هي بلا أدنى ريب فاعلية موجهة... إنها فاعلية خطابية تقتضي مشاركة فاعلة من طرف المخاطبين، أو ربما أيضا قدرا من التواطؤ...**»[2].

من هنا نفهم كيف أن أحد مؤسسي نظرية الحجاج المعاصرة، وهو العلامة شاييم بيرلمان قد أفرد جانبا من كتابه مصنف في الحجاج لمسألة التكيف مع المخاطبين ودورها في تكثيف الطاقة الحجاجية للخطاب، فالخطيب البارع الذي **يكون له بالغ الأثر في الآخرين، هو من يتفاعل مع الروح التي تسري بين المخاطبين، وليس ذاك المنفعل الذي لا يصغي إلا إلى ما يعتمل في خويصة نفسه**[3].

ففي مثالنا (ب) لاشك أن المخاطب بهذا الملفوظ الحجاجي هو الذي يمنح كل حجة قيمتها مادام هو الذي يتفاعل معها سلبا أو إيجابا، وبالتالي تكون هذه الحجج جيدة تبعا لطبيعة الأثر الذي تخلقه لديه، فيكون هذا الملفوظ الحجاجي جيدا إذا وافقت المقدمات (المواضع) التي بنيت عليها الحججُ هوى المخاطب وميوله. غير أنه بإمكاننا أن نتصور مخاطبا بهذا الملفوظ الحجاجي من أولئك الذين لا يرون أن العبرة بالكثرة، فتكون الحجة الأولى بالنسبة إليه غير ذات قيمة، كما قد نتصور مخاطبا حداثي النزعة لا تحرك لديه ميزة الأصالة في البرنامج أي تعاطف إن لم تثر لديه نوعا من النفور، كما قد نتصور مخاطبا شديد المخاصمة لكل ما هو رسمي، فيكون حضور الوزير في عرفه ليس حسنة تذكر، بل عيبا لا يغفر.

وهكذا فإن جودة الحجج في الفاعلية الحجاجية لا تحكمها معايير موضوعية مطلقة كما هو الشأن في البرهان، بل ترجع إلى خصوصية المخاطب بها.

(1) الخرزمة وسيلة لاستعراض الحل الحسابي لمشكلة معينة في صورة متتالية من العمليات، مصاغة في لغة بالغة الدقة حتى يمكن أن يتمثلها إنسان آخر أو برمجتها في الآلة، أنظر في هذا الشأن مثلا: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2000، ص41.

(2) *J.B Grize, logique naturelle et communication, p5.*

(3) *Ch. Perelman et L. Olbrechts tyteka, traité de l'argumentation, tome1, p31.*

الفرق الرابع:

يتميز الحجاج أيضا بارتكازه على ما يسمى بالمواضع *topoi*[1]، والمواضع هي مجموعة من القيم والمعايير والعلاقات المتميزة بطبيعتها الظنية واللايقينية، ولكنها مع ذلك تتمتع بشهرة ومقبولية لدى عامة الناس نتيجة توافقها مع الحس القويم المشترك. إن هذه المواضع تقوم في الحجاج مقام القوانين والقواعد العقلية الضرورية التي يقوم عليها الاستدلال في المصوغات البرهانية (المقدمة الكبرى في القياس)، وهي عادة ما تشكل سندا لكل عملية حجاجية، سواء تعلق الأمر بالمرافعات القضائية في المحاكم، أو المحاورات الفكرية المتنوعة، أو الخطب السياسية الموجهة نحو الجمهور أو حتى الأحاديث اليومية العامة... وينبغي في هذه المواضع المشتركة أن تكون مقبولة من طرف المخاطبين بالملفوظات الحجاجية التي تقوم عليها. إن هذا الربط بين الحجاج والمواضع المشتركة تعود جذوره إلى أرسطو الذي أشار إليها في سياق دراسته للجنس الجدلي والخطابي من النشاط التدليلي، وهما ضربان من التدليل لا يستندان إلى الأدلة التحليلية البرهانية، بل يقومان على مراعاة هذه المواضع المشتركة التي عالجها معالجة وافية خصوصا في كتابيه **المواضع الجدلية والخطابة.**

في المثالين أعلاه نجد أن (أ) تنتظم وفق صورة قياسية صارمة هي ذاتها الضرب الثاني من الشكل الأول من القياس المنطقي حسب نظرية القياس الأرسطية، وهذا الشكل هو أكثر الأشكال وفاء بمقتضيات البرهان[2]، فالعبارة :"كل عدد زوجي ينقسم على اثنين، وأربعة عدد زوجي، إذن أربعة تنقسم على اثنين"، هي حصيلة إفراغ مادة معرفية (رياضية) (في قالب صوري يمكن صياغته رمزيا كما يلي:

كل أ ب

جـ أ

إذن جـ ب

وهذا القالب الصوري يستمد قوته من وضوحه العقلي وبداهته التي تجعل جميع العاقلين يقبلون به[3]، بحيث لا يتصور الاعتراض على القضايا التي تنسج على نسقه، اللهم من باب المشاغبة

(1) للإحاطة بهذا المفهوم جيدا يمكن الرجوع مثلا إلى تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل، أبو الوليد بن رشد، تحقيق وتعليق دكتور محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للإعلام، 1980، ص 73 ...ويمكن الإفادة أيضا من: د.حمو النقاري "حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع ومسالكه: مفهوم الموضع، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، العدد التاسع1987.

(2) المنطق عند الفارابي، الجزء الثاني كتاب القياس...، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1986، ص23...

(3) هذا بالرغم من أن المنظور المعاصر أصبح يشكك في إمكانية وجود بديهيات عقلية وبالتالي يستبدل مفهوم البديهية بمفهوم المسلمة.

والسفسطة التي تتفنن في اقتناص الحيل المغلطة.

مقابل ذلك نلاحظ في المثال الثاني أن العملية الحجاجية تقوم على المواضع المشتركة *topoi* فالحجة الأولى مثلا تستمد قوتها من موضع مشترك يمثل قاعدة عامة مشهورة يسلم بها أغلب الناس ويمكن صوغها كما يلي:"**كلما كان عدد الحاضرين كبيرا في الملتقيات، كلما كانت هذه الملتقيات ناجحة**" والحجة الثانية تستمد قوتها من موضع مشترك آخر يقضي بأنه: «**بقدر ما تكون مواد الملتقيات أصيلة، بقدر ما تكون الملتقيات ناجحة**»[1] والحجة الثالثة تستمد قوتها من موضع مشترك ثالث يمكن صوغه كما يلي: «حضور الشخصيات الرسمية المرموقة في الملتقيات عامل في نجاحها».

الفرق الخامس

هناك خاصية أخرى تميز الحجاج عن البرهان، وهي متفرعة عن الخاصية السابقة، فقد قلنا إن الموضع المشترك قاعدة عامة يقبل بها أغلب الناس وليس كلهم، ويرجع ذلك إلى طبيعته الظنية المتحصلة من مرجعيته القيمية والثقافية النسبية المتغيرة بحسب المقامات والسياقات والعوائد والظروف والأحوال... من هنا كان الحجاج الذي يشكل الموضع قاعدته مفتوحا دائما على الاعتراض وقابلا باستمرار للدحض والتفنيد والمنازعة، فكل عملية حجاجية يمكن مواجهتها بعملية حجاجية معارضة[2] تتأسس على مواضع معاندة تعكس مرجعيات قيمية مغايرة، وهذا بخلاف البرهان الذي يكون ملزما على الدوام لطبيعته اليقينية الكلية[3]، فالعملية الحجاجية في المثال (ب) يمكن معاندتها بامتحان المواضع التي تتكئ عليها كل حجة من حججها، وذلك عبر مسالك من بينها:

- يمكن مثلا اعتبار الموضع غير مناسب، وبالتالي نرفض مثلا في المثال السابق التسليم بأن كثرة الحضور مؤشر وجيه على نجاح المهرجان، منطلقين من أن العبرة ليست بالكم والكثرة وإنما بأمور أخرى.
- يمكن كذلك في سياق الاعتراض على العملية الحجاجية أن نعترف بوجاهة الموضع في ذاته، ولكننا نجرده من قيمته المطلقة ونضفي عليه طابعا نسبيا، فمثلا بالنسبة إلى الحجة الثالثة من المثال

(1) عبارات مثل "كلما..." "بقدر ما..." توحي بالطبيعة السلمية التدرجية للمواضع التي يقوم عليها الحجاج. وللاطلاع على هذه الخاصية يمكن الرجوع إلى:

J.Moeschler, Argumentation et Conversation

وكذلك إلى الدراسة الوافية التي أنجزها رائد الحجاجيات اللسانية ديكرو:

Les échelles argumentatives; les éditions de minuit; Paris 1980

(2) *Ch. Perelman, Logique formelle et logique informelle, in De la Métaphysique a la rhétorique; éd de l'université de Bruxelles, 1986, p20.*

(3) على الأقل ضمن نسق محدد تم التسليم بمقدماته، حتى نستحضر الطرح الذي يشكك في وجود بدهيات عقلية.

(ب) يمكن مواجهتها بالإشارة إلى أن نجاح المهرجان كان سيتحقق لو حضر رئيس الوزراء نفسه مستثمرين في ذلك الخاصية السلمية للعلاقة بين الحجج المتساندة[1].

يمكن للمعترض أيضا معارضة الموضع بموضع نقيض، كأن يعترض على الحجة الثانية من المثال (ب) بكونه يفضل لو اكتسى المهرجان طابعا عصريا منفتحا وليس أصيلا منغلقا، فيكون قد أخذ بالموضع النقيض "بقدر ما يكون برنامج الملتقى عصريا بقدر ما يكون ناجحا".

يمكن مواجهة الحجة بالإشارة إلى أن مقدار القيمة التي يدور حولها الموضع غير كافية، فيتم إذن قبول الموضع، ولكن يُشار إلى أنه لم يُستوف بالشكل المطلوب، فقد يقول أحدهم في سياق الاعتراض على الحجة الثانية في المثال إن "البرنامج أصيل، ولكن ليس بالقدر الذي يجعل المهرجان متميزاً".

الفرق السادس:

مما يميز الخطاب الحجاجي أنه يقبل الورود في صورة ضمنية عكس البرهان الذي يلزم فيه التصريح بكل مكوناته، فقد يتم في عملية من العمليات الحجاجية إضمار جزء من أجزائها على فرض أن المخاطب قادر على تقديرها بفضل القرائن المقامية والسياقية، ولا يشكل هذا الإضمار نقصا في الحجاج، بل على العكس من ذلك يعتبر الإضمار ميزة في الخطاب الطبيعي (والحجاج جزء منه) يجعله في بعض الأحيان أبلغ أثرا في تحقيق الهدف الأساس من العملية الحجاجية وهو الإقناع، بالإضافة إلى فائدة الإضمار في أمور أخرى تتصل بالطبيعة الاجتماعية للتواصل اللغوي عموما.

وإذا حصل الإضمار في الخطاب الحجاجي فإن هناك آلية خطابية متميزة تسهم في إبقاء التواصل مستمرا بصورة طبيعية بين المتخاطبين في العملية الحجاجية، وهذه الآلية هي بالذات ما حاول بول غرايس الكشف عنه في مقاله الشهير المنطق والتخاطب أثناء حديثه عن "مبدأ التعاون التخاطبي" الذي يقتضي أن كل واحد من المتخاطبين يتعاون مع المخاطب الآخر بالوجه الذي يجعل المخاطبة تصل إلى غايتها المرسومة، بحيث يكون كل غموض أو تمويه إخلالا بهذا الواجب التخاطبي[2]. ومادام الحجاج ضربا من المخاطبة الطبيعية فإن كل محاجج يسعى داخل العملية الحجاجية إلى تمكين مخاطبه من الظفر بمقصوده إذا أعمل هذا المخاطب النظر في القرائن السياقية والمقامية.

(1) حول الخاصية السلمية للفاعلية الحجاجية يمكن الرجوع إلى كتاب ديكرو السلالم الحجاجية.

(2) *H. Paul Grice, Logique et conversation, p57.*

فالنموذج الاستدلالي الحجاجي (ب) لم يسلم هو أيضا من إضمار بعض المكونات، فلو أخذنا مثلا الحجة الأولى "عدد الحاضرين سيفوق كل التوقعات" وحاولنا إظهار مضمراتها وصياغتها في صورة قياسية صريحة، يمكننا بناؤها على النحو التالي:

- المهرجانات الناجحة هي التي يكون عدد الحاضرين فيها كبيرا.
- ومهرجاننا هذا سيفوق عدد الحاضرين فيه كل التوقعات -إذن فمهرجاننا هذا سيكون ناجحا

وكل قضية من هذه القضايا يمكن بسطها بسطا بإظهار مضمراتها أيضا، وهكذا... وقس على ذلك بالنسبة إلى الحجج الأخرى.

والإضمار في الاستدلالات الحجاجية قد يطال الحجة أو النتيجة[1]، فقد نضمر في المثال السابق الحجج فنعلن النتيجة مباشرة:

- "سينجح الحفل" أو حتى "سينجح"

ونستغني عن سرد الوقائع التي نومئ إليها، والمرتكزات التي نبني عليها حكمنا لعلمنا بعلم المخاطب بها في سياق من سياقات التخاطب.

وقد نضمر النتيجة ونسرد الحجج وحدها.

- سيكون الحضور متميزا، والبرنامج أصيلا، وحتى الوزير سيكون من الحاضرين.

تاركين للمخاطب اشتقاق هذه النتيجة بنفسه مستعينا بما تهيأ له من معطيات حالية ومقامية.

وعلى العموم فبين البرهان والحجاج فروق أساسية ينبغي استحضارها أثناء معالجتنا لنماذج الاستدلالات المختلفة حتى لا تحيد أحكامنا عن شرائط النظر الصحيح، فكثيرا ما نصادف مذاهب وتصورات في أبواب الفكر المتنوعة لا تعير هذا الأمر العناية التي يستحقها، فينتج عن ذلك فساد في النتائج متحصل باللزوم عن فساد المقدمات، فتجد من الناس من يدعي البرهانية في مقالته بما- يقتضيه ذلك من ادعاء اليقينية فيها- مع أنها راسخة في الحجاجية، وما ذلك إلا الجهل منه بأن البرهان أضيق في نطاقه إلى الدرجة التي جعلت البعض يحصره حصرا في ميدان الرياضيات، ومن بالغ في توسيع مجاله قصره على المعارف التي جعلت من الرياضيات لغتها ومن منهجها منهجَها. غير أنه -وبالمقابل- لا يضير الاستدلال أن يتوسل بالطريق الحجاجي، بل لا غنى للمستدل في أغلب مقامات الاستدلال عن الأخذ بهذا الطريق ما دام التفكير الإنساني أكثر ما يكون في الأمور الاشتباهية التقريبية الترجيحية التي يتعذر فيها سلوك سبل الحساب المجرد، فيبقى اللجوء إلى الحجاج في حكم الضرورة لا الاختيار.

(1) *J.Moeschler, Argumentation et Conversation, p53.*

العلم والبناء الحجاجي

الدكتور حسان الباهي

1. من المنطقيات الصورية إلى المنطقيات الطبيعية (غير الصورية)

إذا كان المدافعون عن البعد الدلالي قد نظروا إلى الإنسان وكأنه محايد وإلى المعنى وكأنه مجرد، فإن أصحاب التوجه التداولي سيقرون بالدور الذي تلعبه المقومات السياقية في تحديد المعنى. فالتلفظ هو عملية يقوم بها المتكلم في سياق معين، وبقصد محدد. فالمتكلم هو صانع الفعل الإحالي. كما أن سياق التلفظ هو المحدد الأساسي للقيمة الصدقية، وليس تطابق القضية مع الواقع الخارجي، كما سلمت بذلك الدلاليات. وعليه، فإذا كان الدلاليون قد ادعوا بأن العبارات تحمل معنى موضوعيا؛ ويمكن أن نتكلم عنها بكيفية موضوعية، ونقول عنها أشياء صادقة أو كاذبة بطرق موضوعية، فإن التداوليون سيركزون على الدور الذي تلعبه المقومات اللغوية وخارج- لغوية في تحديد المعنى، ومن ثم القيمة الصدقية. هذا التحديد يمكننا من التمييز بين المقاربة التي تقول بدعوى عدم اتساق اللغة الطبيعية، في مقابل تلك التي تقر بعدم تمام محمول الصدق. حيث ترجع الأولى المشاكل التي نصطدم بها إلى بنية اللغة الطبيعية، في الوقت الذي تؤكد فيه الثانية أن هذه المشاكل تعود إلى النسق المنطقي التقليدي الذي يجعل قضية ما أيا كانت إما صادقة أو كاذبة. وعليه، في مقابل الدلاليات التي تسلم بالمعنى الموضوعي المجرد، عمدت التداوليات إلى ربط المعنى باستعمالاته. وهو ما يسمح لنا بالتمييز بين إحالة العبارة وإحالة المتكلم، وبين اللفظ -نمط واللفظ- موقع. فالقول بالنسبة إلى التداوليين لا يمثل واقعة ما فقط، ولا تتوقف وظيفة اللغة عند عتبة الوصف والتمثيل، بل تعبر كذلك عن أحاسيس ومشاعر المتكلمين. وعليه، لم يعد المعنى في بعده الدلالي يمثل وحده المعنى الحقيقي، بل لابد من استحضار المعنى التداولي الذي يبقى متعلقا بسياق التلفظ[1]. فلا يمكن إسناد المعنى أو الصدق بكيفية مطلقة وموضوعية وأبدية مادام المعنى يتبدل ويتغير بحسب الأقوال والأحوال. ولا يمكن فهم أي قول مهما كان متى جردناه عن سياقه التلفظي، مادامت الذات لا تكف عن التفاعل مع مقومات المحيط

[1] يمكن الحديث عن تعدد السياقات، بشكل يتطلب منا أحيانا تفعيل المفاضلة فيما بينها، أي البحث عن السياق الذي يقدم تمثلا ملائما للواقع. وعليه، فالمطلوب هو تفعيل مبدإ الملاءمة باعتباره المعيار الذي يحدد السياق المفضل. ونشير إلى توجهين أساسيين فيما يتعلق بالسياق. أحدهما يعتبره موضوعيا، في الوقت الذي أكد فيه التوجه الآخر أن المعايير الذاتية هي التي تتحكم في المفاضلة بين السياقات. كما أن من الدارسين من اعتبر السياق مغلقا، بينما يرى آخرون ضرورة اللجوء إلى مفهوم الاحتمال عندما يتعلق بالمفاضلة بين السياقات.

المادي والمعرفي الذي يتدخل في تحديد المعنى. إنه تفاعل يؤثر على معتقداتنا ومعارفنا بشكل يجعل عوالم اعتقاداتنا تتبدل، بشكل يفضي بنا أحيانا إلى مراجعة أحكامنا وتقويماتنا.

وفق هذا التصور دعا العديد من الدارسين إلى وجوب خلق أنساق حجاجية تستجيب لمقتضيات تطور مختلف المباحث[1]. أنساق حُدد غرضها من جهة في التخلي عن الصورنة الدقيقة والصارمة، ومن جهة أخرى تلبية مقتضيات مجموعة من الحقول المعرفية. حيث أصبحنا نواجه مواقف حجاجية متعددة الأشكال، بما يقتضي التعامل معها بغية نصرتها أو إبطالها. على هذا، انتبه الدارسون إلى وجوب استحضار العديد من المقتضيات التي تسمح بفهم أكثر للمجال المفكر فيه. فالفرد يعيش ضمن جماعة تجمعه به قواسم فكرية مشتركة تجعله يتفاعل معها أخذا وعطاء. على هذا، نلاحظ أن من نتائج الأخذ بالتعددية في كل أبعادها، التخلي عن العديد من المفاهيم المطلقة التي تم التسليم بها حتى الآن. فلم نعد نتكلم عن الحقيقة الكلية أو الصدق المطلق، بل وجب تقييد هذه المفاهيم بشروط يحددها النسق المنطقي المعمول به؛ ووفق مقتضيات تداولية تستحضر المحيط المادي والفكري. وهو ما أفضى بنا إلى التسليم بتعددية الحقائق وتعددية سبل تحصيلها. فما يعتبر صادقا ضمن نسق معرفي معين قد لا يكون كذلك في نسق تصوري آخر. وما يعتبر صادقا بالنسبة إلى شخص معين أو جماعة ما يمكن ألا يكون كذلك من وجهة نظر شخص آخر أو جماعة تتبنى نسقا مفهوميا مغايرا. دون أن يعني ذلك بأن الحقائق تتعدد بتعدد الأشخاص وبتعدد الذوات. وبذلك، اتضح أن الحدود الفاصلة بين الصدق والكذب غير قارة، بل قد تتسع أو تتقلص بفعل مقتضيات عدة؛ وبشكل يفترض أن التقويم يتموضع بين الصدق المطلق والشك المطلق. على هذا، أصبح من اللازم تطبيق هذه المقتضيات في مختلف المباحث، بما فيها العلوم[2]. حيث تبين بأن تطور العلم لا يمكن أن يفهم بالاكتفاء بفلسفة العلوم التي تنظر إليه من الداخل، ولا يمكن معالجة كل نظرياته وتصوراته بالاكتفاء بمفهومي الصدق والكذب، بل إن ما يقع بين العلماء وما يدور بين النظريات العلمية المتنازع فيها من تقديم للحجة والحجة المضادة يوفر إمكانات لتناولها وفق أنساق حجاجية طبيعية. فذلك هو السبيل الكفيل لأن نعيد وصل العلم بمحيطه المادي والمعرفي.

لقد كان من نتائج هذا التصور ظهور المنطقيات غير الصورية أو التداوليات المنطقية المرتبطة بالنظرة الحجاجية القائمة على اعتبار الحجاج فعالية يسعى من خلالها المتحاجون إلى تعليل نتيجة ما.

(1) Douglas N.Walton, *Informal Logic: A handbook for critical argumentation*, Cambridge University Press, 1989.

(2) L. Guilbert, *La pensée critique en science, présentation d'un modèle iconique en vue d'une définition opérationnelle*, The Journal of Educational Thought, 24(3), 1990, p195-218..

وكان لتوجه الفكر النقدي دور كبير في تطوير النظرية الحوارية انطلاقا من أنواع الحوار التواصلي، خصوصا ما سمي بالحوار النقدي. هذا الوصل بين أنساق الحجاج والعديد من المباحث كان موضوع دراسة عدة مباحث، مثل المنطق الطبيعي والنظرة الحجاجية والفكر النقدي، وغيرها من الحقول التي تأخذ بالتفاعل بين الحجة والحجة المضادة[1]. وكان الهدف هو الاهتمام بالدليل في سياقه الطبيعي من خلال ربط الفعل اللغوي بمفهوم الحجاج، أو ما يسمى بفعل التحاج.

لما تبين للعديد من الدارسين عجز المقاربات الصورية عن استيعاب كل متطلبات الاستدلالات اليومية، لأن الشغل الشاغل لم يعد هو تحصيل المعرفة وفق أساليب صورية مضبوطة ودقيقة، وبناء نماذج نظرية مغلقة باستيفائها لكل الشروط التي يفرضها النهج الصوري انصب البحث على الممارسة اليومية والعادية للنشاط التدليلي. فكان لظهور مقاربات حجاجية متعددة المسالك ومتنوعة الآليات أثر في توجيه الدارسين إلى وجوب استثمار الطرق التدليلية الطبيعية في مختلف المباحث. إنها تلك الأنساق التي اصطلح عليها باسم الأنساق المنطقية غير الصورية (الطبيعية) أو النماذج المنطقية للحجة. وقد اتسع هذا الاهتمام لما تبين أن المنطق بمفهومه التقليدي لم يعد قادرا على الاستجابة لمتطلبات التفاعلات الحجاجية في تمظهراتها العادية وتجلياتها اليومية. ذلك أن تعاملنا اليومي مع الأحداث يتطلب منا أحيانا اتخاذ القرار بالرغم من نقص في المعلومات أو عدم وضوحها. ومادمنا نتعامل في كل أنشطتنا مع عدم اليقين، فالمطلوب خلق أنساق قادرة على معالجة الأوضاع التي نتعامل فيها مع مواقف ملتبسة وغامضة.

هكذا بينت العديد من الدراسات المعاصرة أن المنطق التقليدي غير كاف لتمثيل المعارف المتعلقة بالحس المشترك. فالاستدلال بمفهومه التقليدي لا يستطيع أن يأخذ بعين الاعتبار المعلومات غير المتجانسة. لهذا، تم تجاوزه ببناء أنساق منطقية قادرة على التعامل مع تعاملنا اليومي مع الأحداث. ونذكر من بين هذه الأنساق المنطقيات غير الرتيبة. فحسب المنطق التقليدي نقول عن صيغة ما بأنها مبرهنة إذا لم ينتج عن إضافتها إلى المجموعة أي تغيير في النتائج المشتقة من تلك المجموعة، في حين وسعت الأنساق غير الرتيبة هذا التصور لتطرح إمكان المراجعة، والسماح بالجزم المؤقت. كما تخلت عن خاصية الرتابة التي تقول باستحالة إعادة التشكيك في أي نتيجة نحصلها. بالإضافة إلى إدخال تصورات أخرى من شأنها إضفاء نوع من الحركية على العملية الحوارية. وعليه، يتضح أن من بين الاختلافات الأساسية بين الأنساق الصورية وغير الصورية أن الإجراءات التي تستند إليها الأولى

(1) *P. M Dung, On the acceptability of arguments and its fundamental role in non-monotonic reasoning, logic programming and n-person games, Artificial Intelligence, Vol.77, 1995, pp321–357.*

تكون مضبوطة ومضمونة بفعل تحديد قبلي للعمليات المفروض القيام بها؛ هذا في الوقت الذي تترك فيه الأنساق غير الصورية جزءا من عملية الفهم دون بيان، وتأخذ بتصور حواري مبني على سؤال-جواب من خلال التفاعل بين المشاركين، فكل طرف يقدم حججه اعتمادا على النقاش التساؤلي.

لتحقيق هذا الهدف عمدت العديد من الدراسات التي تبنت هذا التوجه إلى صياغة ما نسميه باسم المنطقيات غير الرتيبة، بشكل يسمح باستثمارها في دراسة مختلف أنواع النزاعات التي تقع في مختلف المجالات، بما فيه الحس المشترك[1]. وباعتماد أنساق حجاجية من هذا القبيل نتمكن من الانتقال من صورنة ما هو مجرد وصوري إلى ما هو واقعي وطبيعي. ليصبح التفكير النقدي بهذا المعنى مسلسلا مركبا يجمع بين التجربة الذاتية والجماعية. بهذا، تعددت أنساق الحجاج وتطورت لتستجيب لمقتضيات مختلف العلوم والمباحث. فكان التقاء عدة نظريات من أصول مختلفة، كالمنطق والفلسفة واللسانيات وفلسفة اللغة والعلوم المعرفية والذكاء الصناعي وغيرها، دعامة لجعل مسألة التفاعل بين الذوات الجذع المشترك للعديد من العلوم. ضمن هذا التصور سعت العديد من الأبحاث في اللسانيات إلى بلورة نماذج مختلفة تخص البعد المعرفي عند الإنسان. أما في علم النفس الذي يعد نتاج ما هو مشترك بين علم النفس المعرفي واللغويات والذكاء الصناعي وفلسفة العقل وعلوم الأعصاب وغيرها، فقد تعددت انشغالات الباحثين بهدف الكشف عن كل العمليات التي يقوم بها الفرد عندما يواجه وضعا أو يتخذ قرارا. كما سعى الباحثون في مجال الذكاء الصناعي إلى تطوير لغة قادرة على توحيد مختلف الأنساق المنطقية الموجهة لصورنة الاستدلالات غير الرتيبة[2]. وبالجملة، عمدت مختلف المقاربات المعرفية إلى دراسة مختلف الملكات العقلية عند الفرد، وإلى تمحيص السبل التي ينهجها في تمثل المعلومات وحل المشاكل واتخاذ القرارات، وغيرها. بالتالي، سعت إلى فهم مختلف العمليات التي يقوم بها العقل من خلال تمثل المعلومات ومعالجتها، والخطوات المعرفية التي يستند إليها الفرد بدءا بالتمثل حتى الفعل.

هذا الوضع الجديد المبني على التفاعل الحجاجي بين الأفراد والجماعات دفع بالدارسين إلى مساءلة مواقفنا وأحكامنا. ومن ثم، عمدوا إلى صورنة مفهوم الحجة حتى نتمكن من ربط الأسباب بالنتائج[3]. وما دام الأمر يتطلب تعليل كل من الأسباب والنتائج، فالوضع يتطلب الا نقف بالحجاج عند عتبة التصديق والتكذيب، بل يقتضي الأمر استحضار عمليتي الفهم والإقناع. ولتحقيق هذا

(1) *D. Mc Dermott, 1982, Non-monotonic Logic II, Non monotonic Model Theories,' Journal of the Association for Computing Machinery, 29, 33–57.*

(2) *J. Mc Carthy, Circumscription - a form of non-monotonic reasoning, Artificial Intel-ligence, 13, 1980, p27–39.*

(3) *W. Lukaszewicz, Non-Monotonic Reasoning, Formalization of Common-sense Reasoning, Ellis Horwood, New York, 1990.*

المنفي، تبنى المنطق غير الصوري نماذج للاستدلالات تقترن فيها شروط الصحة الصورية بالمقتضيات المتعلقة بالمضمون. بمعنى وجوب ربط الصحة بالمضمون، بقصد إقامة نوع من التجانس بين القول وطريقة قوله. وعليه، فقد استهدف منطق الحجاج بناء أنساق حجية تقترن فيها الصورة بالمضمون، باعتبار أنه لا يمكن للصورة أن تنفك عن المضمون في هذا النمط من الاستدلالات. ليتم البت في حجة ما بمراعاة صورتها ومضمونها معا. ذلك أن التحليل الصوري يمكننا من تحديد طبيعة العلاقات القائمة بين المقدمات والنتائج، أما البحث في المضامين فيسعى إلى تحديد دلالة الحجة، ومن ثم، إمكان الحكم بصدقها أو بكذبها[1]. وعليه، فإن تحديد مقومات الحجة المتمثلة أساسا في الملاءمة والفعالية يتطلب مراعاة الصورة والمضمون. لتصبح الحجة الملائمة والفعالة هي التي نراعي فيها الصورة والمضمون، بالإضافة إلى سياق التلفظ. فمراعاة هذه الأبعاد الثلاثة كفيل بجعل الحجة ملائمة، بل فعالة، بشكل يجعلها قادرة على ترك أثر في المخاطب. بهذا، لم يعد الهم الوحيد هو البحث عن الصحة الصورية، كما هو الحال في المنطق الصوري، بل السعي إلى مقاربة مختلف أنواع الحجاج، بما فيه الحجاج اليومي الذي نعتمد فيه على الاستنتاج أكثر من الاستنباط.

2. المقاربة الحجاجية للعلم

2-1. العلم والمحيط المادي والمعرفي

دأبت فلسفة العلوم على تحديد غايتها في تقديم تفسيرات لما يدور في العلم بوصفه فاعلية تخصصية مستقلة، ومحكوم بمقومات داخلية خاصة. فاقتصرت على النظر إليه من الداخل، معتبرة أن لا مجال لأي مقوم يتجاوز الإطار الابستمولوجي لنسق العلم. فكانت النتيجة، أن استُبعد العلم عن محيطه الفكري والاجتماعي. في ظل هذا الوضع اختلفت المواقف فيما يتعلق بتفسير التقدم في العلم. فمن قائل بالاتصال والاستمرارية والتراكم، إلى متبنٍ لفكرة الانفصال والقطيعة. ومن قائل بأن العلم يحتاج إلى منهج خاص يضمن تقدمه وتطوره المستمر، إلى زاعم بوجوب تبني مفاهيم وتصورات تسمح للعلماء بمواجهة التقطعات الداخلية للتطور العلمي. وعليه، ارتبطت ثنائية الاتصال والانفصال بثنائيات أخرى من قبيل الذاتية والموضوعية، والحتمية واللاحتمية، والعقل واللاعقل، والعلم واللاعلم، وغيرها من الثنائيات التي تنازعت وضع التفكير العلمي. فمن قائل بأن البحث العلمي يقوم على وقائع تكشف عن نفسها للباحث؛ ومن ثم، سلم بموضوعية العلم، إلى متهم لهذا التصور بكونه

[1] تقويم الصورة من نصيب المنطق أساسا، في الوقت الذي يمكن أن تتدخل فيه عدة علوم فيما يتعلق بتقويم المضمون.

يحصر نظره في مرحلة الإنتاج، دون النظر في مسلسل البناء والتقويم. في هذا المقام، ظهرت نظريات أخرى تحاول تقديم تفسيرات تقترب أو تبتعد عن هذا التصور أو ذاك. فقد أكد توماس كون على أن مسار العلم لا يمضي بشكل تراكمي وفي اتجاه واحد، بل في مسارات دائرية. فالتغيرات تحدث عبر تقطعات ثورية غير متصلة تمكننا من الانتقال من شرعة إلى شرعة أخرى. حيث يمضي التطور في كل فرع علمي محكوما بشرعة تحدد مسار العلم وأدوات الدراسة وطرق فهم وتفسير النتائج، بل ويزوّد الباحث بافتراضات ضمنية أو صريحة تخص الظواهر محل الدراسة. لكن مع تقدم العلم تتراكم المعلومات في نطاق الشرعة وتزداد المشاكل، فتتعدد وجوه التباين والتناقض، وتظهر مسائل لا تستطيع الشرعة أن تجيب عنها، مما يجعل العلم يدخل في أزمة. والحل في مثل هذا الوضع يكمن في إعادة النظر في العديد من التصورات والقواعد، بشكل يفضي إلى وقوع "ثورة علمية" في المبحث. وهو ما يؤدي بدوره إلى تغيير الشرعة، بظهور شرعة جديدة تنبني على فروض جديدة. فبعد حدوث ثورة علمية يعمل العلماء في عالم مختلف، وتظهر الموضوعات التقليدية في صورة مغايرة و غير مألوفة؛ مما يرسم مسارا جديدا للقضايا موضوع البحث.

ظلت فلسفة العلوم على هذا الحال حتى منتصف القرن العشرين، حين بدأ الاقتناع بأن العلم ظاهرة اجتماعية تتغير وتتطور عبر تدخل عوامل داخلية تخص ما هو علمي، وخارجية تتداخل فيه المقتضيات المادية والفكرية، وغيرهما. ليصبح العلم وفق هذا المنظور ظاهرة إنسانية تدور في محيط معين. فليس العلم كيانا مستقلا، بل ظاهرة إنسانية؛ وكل ظاهرة إنسانية هي نسبية، وقابلة للمراجعة. بالتالي، مهما حقق العلم من نتائج، فهي تبقى دائما موضع مساءلة نقدية[1]. كل هذا يفضي بنا إلى القول بأن فلسفة العلوم لم تعد كافية لتفسير الظاهرة العلمية. فلا يمكن فهم العلم بالقول إنه يكفي نفسه بنفسه، بل يجب أن يتم ذلك في إطار سياق مادي ومعرفي عام. فالمعارف العلمية لا تنمو بمعزل عن بقية المعارف، ولا يتم البحث العلمي من فراغ، بل لا يمكن فهمه إلا ضمن محيطه الاجتماعي والفكري. فالعالِم لا يعيش في مختبره معزولا عن العالَم الخارجي، ومدفوعا بمجرد الفضول العلمي، بل فرد له قناعاته، ويعيش في محيط له هموم محددة ومشاغل معينة. كما أن الآراء والمعتقدات التي يحملها تشكل إحدى مرجعياته التي يتفاعل بواسطتها مع موضوع بحثه. بالتالي، لا يمكن عزله عما يدور حوله. الأمر الذي يجعل من التفكير العلمي بدوره نشاطا مجتمعيا. فالإطار المعرفي للباحث يسهم في تحديد انشغالاته، ويشكل المرجعية التي يعود إليها سواء في مرحلة التدليل أو التقويم. فهو الخلفية التي

[1] J, Smith, *Inconsistency and scientific reasoning,* *Studies in History and Philosophy of Science, 19, 1988, p429-445.*

يحدد من خلالها ما يمكن تبنيه والدفاع عنه، وما يستوجب تركه واستبعاده. فمن خلال مرجعيات محددة يتخذ مواقف معينة من البحث، تجعله يقبل بأشياء ويرفض أشياء أخرى. كما أن الإنسان لا يتعامل مع ما يصل إليه عن طريق الحواس بشكل مباشر ومحايد، بل ما يعاينه ليس سوى المادة الخام التي تخضع للتأويل والفهم. فالإنسان يواجه العالم من خلال مرجعية معرفية هي التي تحدد طرق تعامله مع الظاهرة أو المعلومة. بموجب هذا، نقول بأن العالِم بدوره ينتج نظريته في ظروف شخصية ومجتمعية معينة. فليس معزولا عما يحدث في محيطه. ولا يجب تصوره على أنه الشخص الغارق في بحوثه، وليست له قناعات فكرية. فالعلم مؤسسة اجتماعية يقوم على مساهمة جماعية لإنجاز أهداف محددة داخل بيئة اجتماعية وفكرية معينة. فالنظرية العلمية تبنى داخل جماعة تسعى لتحصيل أغراض محددة، بما يجعل أفراد هذه الجماعة في تفاعل مستمر فيما بينهم، ومع أطراف مجتمعية. لهذا، لا يمكن تغافل العلاقات القائمة بين أعضاء الجماعة العلمية، وبينها والجماعات العلمية الأخرى؛ بالإضافة إلى ارتباطهم بباقي مؤسسات المجتمع. وهو ما من شأنه أن يفسر لنا العلاقات التي تسود بين مختلف هذه الأطراف وهي تتنازع وضع نظرية علمية.

لقد انعكس هذا الوضع على مختلف المجالات العلمية، بأن تمت الدعوة إلى وجوب تخلي العالِم عن التسليم بوجود حقائق ثابتة وموضوعية، والكف عن ادعاء حياد كلي للعالم. فلا يمكن تجاهل وجود تفاعلات بين مختلف العمليات التفكرية. كما لا يمكن إغفال الدور الذي تلعبه التعددية الاستدلالية في بناء المعرفة العلمية. فلم يعد بالإمكان التسليم بأن فهم الظاهرة يتحقق بمجرد المعاينة والملاحظة المباشرة، وأن اختيار طريقة تدليلية دون أخرى لا يخضع لخلفية معرفية معينة. بالتالي، من الصعب الحديث عن الحقيقة الموضوعية بنفس الكيفية التي يصعب معها القطع بأن الحقيقة ذاتية في كل الحالات. فمن الحقائق ما يخصنا وحدنا، كما أن منها ما نتقاسمه مع آخرين تجمعنا بهم مقتضيات محددة، قد تكون اجتماعية، أو ثقافية، أو عقدية إلخ. وهذه العوامل المشتركة هي التي تشكل دائرة العلاقات التفاعلية بيننا، بكيفية تجعلنا نفهم القضية فهما نتقاسم من خلاله التقويم نفسه. وقد يتغير هذا التقويم بتغير إحدى هذه العوامل على الأقل. وبناء عليه، لا يحق لأي شخص أو جماعة ما أن تحول فهمها للأشياء إلى سلطة تعمم من خلالها حقيقتها وتعطيها طابعا كليا ومطلقا. فلا وجود لمعيار واحد للحقيقة يمكن أن يشكل نموذجا كليا وثابتا. كما أنه من الصعب التسليم بأننا نفكر بطريقة موضوعية ومحايدة. فمتى نظرنا في معيار الموضوعية أمكن الجزم بصعوبة الدفاع عن هذا التصور، خاصة بعد أن أصبحت العديد من العلوم الطبيعية تبحث في ظواهر يصعب معاينتها بشكل مباشر وقياسها بأدوات دقيقة ومضبوطة. وهو ما أجبر العالِم عن التخلي عن الحقيقة والموضوعية بالمفهوم

التقليدي القائل بأن الظاهرة مستقلة عن مدركها، وأنها تكشف عن نفسها متى تجرد الراصد عما هو ذاتي. وعليه، تبقى مسألة الموضوعية نسبية فقط، لنقول بأن درجة موضوعية علم ما أعلى من درجة موضوعية علم آخر. ذلك أن تفسير الظواهر الطبيعية يتوقف على مقومات عدة، منها طبيعة الفرضيات ومصدرها؛ بالإضافة إلى آليات وأدوات القياس التي يستعملها العالم. وكل هذا لا يمكن عزله كليا عن ذات العالِم والمحيط المادي والمعرفي الذي يعيش فيه. فما نلاحظه أمام التقدم العلمي هو أن مهمة العالم لم تعد تتحدد في أن ينقل إلينا الظاهرة كما هي موجودة في الواقع، بل إن ذاته وأدوات القياس تتدخل في تحديد علاقات معينة بين الأداة وما يقاس. لهذا، تخلت العديد من الأبحاث عن التصور القائل بأن الحقائق توجد جاهزة، وأن المعارف العلمية ثابتة وقارة، بشكل يسهل معه رصدها. لقد سلم العديد من الدارسين بأن المعرفة العلمية أصبحت بدورها رهينة التفاعل القائم بين الجماعة العلمية ومحيطها المادي والمعرفي. فكل ما نمتلكه هي حقيقتنا، أي حقيقة نستند فيها إلى فهمنا، الذي يبقى نسبيا. وهو ما يفضي بنا إلى رفض دعوى الحقيقة الكلية أو الصدق المطلق، الخارج عن كل إطار زمني ومكاني. أضف إلى ما سلف، أن الحقيقة صفة من صفات الأحكام. ومتى كانت الحقيقة صفة من صفات الحكم، وكان الحكم بدوره فعلا من أفعال العقل، فلا معنى للحديث عن الحقيقة إلا حين يقوم عقل معين بإطلاق حكم معين. والنتيجة أن الحقيقة هي كذلك بالنسبة إلى من يعتقد فيها.

ما دمنا قد اقتنعنا بصعوبة الحديث عن حياد العلم، فالوضع يستدعي إعادة ربطه بمحيطه. وهذا المحيط تفاعلي يحتاج إلى عارض ومعترض. ليستوجب البحث في نظرية علمية استحضار مختلف التفاعلات القائمة بين الذوات داخل الجماعة العملية، سواء من جهة البناء أو التقويم. فلا توجد في العلم دقة مطلقة، بل تتعلق الدقة بالوسائل المعتمدة، سواء على مستوى وسائل التحليل أو التقويم التي تتبناها كل جماعة علمية. الأمر الذي يعني أن كل نسق يُحدد انطلاقا من طبيعة الآليات التدليلية التي يستخدمها في التحليل، وأنماط التفكير التي يرتكز عليها في التقويم. وعليه، لفهم تطور العلم لابد من استحضار مختلف النزاعات التي يشهدها، والسبل التي تُعتمد لحسم النزاع داخل الجماعة العلمية، وبينها والجماعات العلمية الأخرى. فهذا النوع من البحث هو الكفيل بأن يكشف لنا أن تاريخ العلم ليس بمتصل ولا بمنفصل، بل هو غير رتيب، فلا يسير بشكل خطي. لأن منطق التبادل والتفاعل الحجاجي يؤثر على مصير البحث العلمي. وهو ما جعلنا مقتنعين بصعوبة عزل التفكير العلمي عن العملية الحجاجية التي تدور بين أطراف تتنازع وضعا معينا.

2-2- العلوم المعرفية ودورها في تفعيل أنساق الحجاج

كان لظهور العلوم المعرفية أثر كبير في تقويض تلك التصورات التي ادعت لفترة زمنية طويلة أن البنية التفكرية والاستدلالية للإنسان شمولية. فقد عمد الباحثون في العلوم المعرفية إلى التدليل على تهافت الرأي القائل بأن الإنسان يفكر وفق بنية كلية، ويستدل بأنماط تدليلية موحدة. بموجب هذا، عمدت دراسات في علم النفس إلى استبعاد تلك المقاربات التي سعت إلى فهم الظواهر الإنسانية باعتماد التفسير الذي تبنته السلوكية والذي اعتمدت فيه على العلاقة السببية بين المؤثر والاستجابة[1].

ضمن نفس المنحى شككت العديد من الأبحاث التي همت مجال اللغة في كون العقل آلة صماء، بل اعتبرته كيانا حركيا قادرا على توليد قواعد اللغة وتصحيحها وإلغائها متى تبين فشلها. كما أدى اكتشاف الحاسوب إلى الحديث عن إمكان خلق آلة تحاكي الإنسان. وفق هذا، عمدت المقاربات المعرفية إلى دراسة مختلف الوظائف المعرفية عند الإنسان. حيث تركز الاهتمام على الكشف عن الكيفية التي نخزن بها معلوماتنا، وكيف ننظمها ونتذكرها، وكيف نتخذ قراراتنا ونحل مشاكلنا، وكيف نتعامل مع وضع جديد أو معلومة جديدة، إلخ. من هذا المنطلق، سينظر للفرد على أنه نسق معالج للمعلومات؛ ينصب البحث أساسا على السبل التي يعتمدها وهو يحول المعلومة التي هي من طبيعة مادية إلى معلومة ذات طبيعة ذهنية[2]. وكانت الغاية هي بيان الطرق التي يتبعها في توزيع قدراته المعرفية عندما يواجه وضعا ما، وكيف يعمد إلى تحليل وتأويل وتصحيح المعطيات قصد بيان التشابهات والاختلافات بين مختلف العناصر؛ وما رد فعله إزاء وضع معقد تتنوع فيه المعطيات والمصادر، أو يتداخل فيه الذاتي بالموضوعي، والفردي بالجماعي. كل هذا بهدف تحديد مختلف العلميات الذهنية التي تقودنا في بناء المعرفة وتقويمها؛ وكذا السبل التي نبني بها نماذج معرفية انطلاقا من المعطيات التي نتوفر عليها.

لم تقتصر الأبحاث على دراسة العمليات التفكرية عند الأفراد، بل امتدت لتشمل الطرق التي يتقبلون بها الأخبار والمعلومات، وكيف يتفاعلون مع أي خبر أو معلومة جديدة وهم يستثمرونها لحل المشاكل التي تعترضهم، أو تصحيح بعض الأخطاء أو مراجعة بعض الأحكام. وكلها عمليات ترتبط

(1) تعرض معيار المؤثر/ الاستجابة لانتقادات عدة، خصوصا مع أصحاب علم النفس المعرفي. فقد أكدت العديد من الأبحاث أنه حتى ولو سلمنا بأن المؤثر واحد فإن الاستجابة ستتعدد، بفعل أن المؤثر لا يستدعي الانتباه نفسه عند الأشخاص. فبعض المؤثرات تترك فينا أثرا، بينما لا يثير بعضها الانتباه. ومادام الانتباه يختلف باختلاف الأفراد، فإن الاستجابة ستختلف كذلك. كما أن الإثارة تمر عبر فهم معين يختلف من شخص لآخر، بما ينعكس حتما على الاستجابة. لذا، لا يمكن حصر الظواهر العقلية في الوقائع الخارجية القابلة للملاحظة، بل إن الكيفية التي يتعاطى بها الفرد مع المعطيات يلعب دورا في تحديد أولوياته؛ ومن ثم، استجاباته. فالذات المدركة هي التي تحدد الأولويات وتتعامل مع المنبهات بنوع من التفاضل تعود إلى تفاعلها مع عوامل داخلية وخارجية. فالإنسان كائن عضوي يتفاعل مع الأشياء وينسج معها علاقات من خلال شبكة من الترابطات والتفاعلات التي تربط التجربة بالفهم.

(2) *Fagin, Ronald et al, Reasoning about Knowledge, Cambridge, MIT Press, 2003.*

بعوالم الاعتقاد الخاصة بالفرد وبالجماعة. فالملاحظ أن بإمكان شخص ما أن يرتبط معرفيا بقضية ما بطرق متعددة ومختلفة، كما هو الحال في قولنا مثلا:

أ- يعتقد عمرو أن خالد هو من سرق الخزينة.

ب- يعرف عمرو أن خالد هو من سرق الخزينة.

ج- يخشى عمرو أن يكون خالد هو من سرق الخزينة.

د- يتمنى عمرو أن يكون خالد هو من سرق الخزينة.

نلاحظ أن الاعتقاد والمعرفة والخشية والتمني تمثل أربعة مواقف مختلفة تجاه القضية نفسها. كما أن إسناد العلاقات المعرفية يمكن أن يتخذ أشكالا أخرى حتى ولو لم يعبر عن القضية بشكل مباشر، مثل:

أ- أراد خالد أن يسافر.

ب- خالد سيسافر.

ج- يرغب خالد أن يسافر. إلخ.

نلاحظ أن الوظائف التي تؤديها مثل هذه القضايا ليست عادية. بالتالي، لفهم هذا الوضع لا بد من ترجمتها في لغة المعتقِد بها. فعندما ندخل لفظا مثلا 'يعتقد' تتغير القيمة الصدقية للقضية؛ وذلك لكونها ترتبط بسياق اعتقادي خاص بها. فحتى لو سلمنا بأن القيمة الصدقية تتعلق بما تحيل عليه الحدود، فإن القيمة المعرفية تتعلق بالمعنى المرتبط بهذه الحدود. حيث العلاقة تفاعلية بين المعتقَد والمعتقِد. ولتحقيق هذا الغرض، تم خلق نسق المنطق المعرفي الذي أسس على لغة تستخدم عوالم الاعتقاد والمعرفة. حيث لا نعمد في مثل هذه الحالة إلى حصر التفكير في إطار الاستدلال المنطقي وتحليل الحجج، بل نستحضر مختلف العمليات المعرفية. لهذا، يطلب منا في مثل هذا المقام العمل على الإحاطة بالوضع المعرفي للشخص الذي يقول لنا إنه يعرف 'ب' بدل 'ج'. فهذا هو السبيل لتحديد الشروط الكفيلة بفهم لماذا يختار هذا دون ذاك. ولأن درجة الاعتقاد تتبدل بحسب المعطيات، فلا يمكن أن نتكلم عن الأشياء إلا من وجهة نظر معينة، ووفق فهم محدد. فالحاج عندما يقدم حجة ما، فهو يقوم بذلك في سياق معين، وبقصد محدد. فليس كل ما يتصوره الذهن موجود في الخارج، وليس كل ما هو موجود في الخارج يتصوره الذهن على ما هو عليه، بل كما يتمثله[1].

(1) في مثل هذا المقام قد نقول بأننا لا نخطئ إن قلنا عن برج بعيد بأنه مستدير، بل نخطئ عندما نعتقد أنه كذلك، أي مستدير بالفعل، وأننا سنراه كذلك إذا اقتربنا منه.

إذا كانت الأبحاث التي همت مجال الذكاء الصناعي قد اعتمدت في بدايتها على المنطق التقليدي لصورنة المعارف، فما لبث أن تبين، بموجب مستجدات البحث، عجز هذا النسق عن الاستجابة لكل مقتضيات هذا المجال. فقد تم التسليم بأنه لا يستجيب لتطلعات الدارسين الهادفة إلى جعل الآلة تحاكي الاستدلالات اليومية عند الإنسان. وقد أفضت التطورات في هذا المجال إلى ظهور استدلالات عدة في إطار ما سمي بالمنطقيات غير التقليدية. ومن بينها المنطق الغامض الذي عُد نسقا ملائما لمقاربة الاستدلالات اليومية، بالإضافة إلى إمكان استخدامه في مجال الذكاء الصناعي. وعليه، فإذا كان الدارسون قد سلموا بأن المنطق الغامض أقرب إلى التفكير اليومي عند الإنسان؛ فقد أكدوا في ذات الوقت قدرته على حل العديد من المسائل التي تهم المجال الصوري. حيث اعتمد مثلا في برمجة حاسوب ليراقب آلة ما؛ كما يفعل الإنسان[1].

كانت البداية في منتصف ستينات القرن الماضي، عندما استخلص لطفي زاده أن اغلب المعلومات والأخبار التي ترد علينا تبدو أحيانا ملتبسة وضبابية، بشكل يجعل جزءا كبيرا من انشطتنا تتعامل مع عدم اليقين. ومادام الإنسان يعيش حياته اليومية على هذه الطريقة، وجب العمل على بناء آلة قادرة على أن تحاكي الإنسان على هذا المستوى؛ أي آلة يكون بإمكانها أن تعامل مع حالات الغموض والالتباس، وأن تكون قادرة على أن تستدل وتتصرف في مثل هذه الأوضاع. وقد ساعده في ذلك الأبحاث الأولى التي همت الذكاء الصناعي، خاصة ما يتعلق بانساق الخبرة التي استهدفت خلق أنساق قادرة على تعويض خبير إنساني. وكان هدفه الأساسي هو تطوير الأبحاث المتعلقة بنقل بعض الوظائف الذهنية إلى الآلات. حيث انصبت الأبحاث على تحديد الطرق التي يمكن بواسطتها للحاسوب أن يتعامل مع معلومة، أو أن يستجيب لأوامر قدمت له من قبل الإنسان، حتى ولو بطريقة غامضة[2]. وقد بينت الأبحاث أن الحاسوب يحتاج في مثل هذه الحالة لمجال عمل يلائم هذا الغموض، بحيث تتعدد لديه احتمالات الاستجابة، والتي يمكن أن تكون لا متناهية. وفي مثل هذه الحالة يجب أن يكون قادرا على انتقاء الجواب وأخذ القرار الصحيح من بين كل الإمكانات التي يتوافر عليها.

ولبناء هذا النسق استند لطفي زاده إلى النظرية الرياضية الخاصة بالمجموعات الجزئية الغامضة. فالمجموعة الغامضة هي مجموعة تأخذ قيما صدقية تتراوح بين [0،1] وليس فقط ثنائية القيمة المتمثلة

---

[1] حيث نعطي للمراقب الآلي قاعدة غامضة مثل إذا طرأ تغيير طفيف على الحرارة، فاترك الآلة على حالها. بالتالي، فإن برمجة الآلة المراقبة وفق نسق المنطق الغامض يمكنها من قولبة المفهوم 'تغيير طفيف'. وهو ما يستخدم الآن بشكل واسع في أنساق الخبرة.

[2] L.A, Zadeh, Fuzzy sets, Information and Control 8, 1965, 338–353.

في 0 أو 1. وهو ما سيسمح لنا بالحديث عن درجة انتماء عنصر لمجموعة ما[1]. وعليه، بعد أن كان هدف المنطق في بعده الصوري هو استبعاد الغموض، أصبح من الممكن التعامل معه، وتحديد قيمة صدقية تتوقف على درجة الغموض. بذلك يمكننا المنطق الغامض من استخدام تصورات قادرة على تحويل المعلومات الملتبسة إلى قيم صدقية عددية. ففي الوقت الذي بنيت فيه الحواسيب التقليدية على منطق ثنائي القيمة والتي لم تكن تتناول إلا المعطيات الدقيقة والمضبوطة، يسمح المنطق الغامض بمعالجة معطيات غير دقيقة، واتخاذ القرار في أوضاع غير يقينية.

هكذا يبدو أن المنطق الغامض يصورن العالم كما يفعل الدماغ. فهو يستحضر متغيرات الدخول بشكل تقريبي، ويقوم بنفس الشيء بالنسبة إلى متغيرات الخروج. بهذه الطريقة يتم صياغة مجموعة من القواعد التي تمكننا من تحديد المخارج اعتمادا على المداخل. يتجلى من هذا، أن المنطق الغامض يرمي إلى إعطاء، وبكيفية حدسية، الدرجة التي يمكن بها لمحمول ما أن ينتمي لموضوع ما. وعليه، يمكن تعريف العلاقات بين المجموعات الغامضة بالكيفية نفسها التي تعرف بها في نظرية المجموعات العادية؛ مع فارق يتمثل في أن المعطيات في الحالة الأولى تبقى غامضة. فلتجاوز بعض المشاكل التي وقع فيه منطق ثلاثي القيمة عمد زاده إلى اقتراح نظرية المجموعات الغامضة التي تسمح، وعلى عكس المنطق متعدد القيمة، بإسناد قيمة صدقية عندما تكون المحمولات غامضة. يتعلق الأمر إذن بصورنة هذا الانتقال التراتبي بين الصدق والكذب بترك جانبا فكرة القيمة الثالثة غير المحددة؛ وخاصة إعادة تأويل فكرة الفئة بحدود درجة الانتماء. فلو أخذنا متغير'س' (القامة) وعالم مرجعي (الأشخاص) 'ع'. فسنحدد مجموعة جزئية 'ب' بواسطة دالة الانتماء التي تحدد الدرجة التي ينتمي بها المتغير 'س' للمجموعة الجزئية 'ب'. بحسب التصور التقليدي، سنقول بأن 'س' أمام حالتين، إما أن يحقق الدالة، فينتمي إليها أو لا يحققها، وفي هذه الحالة لن ينتمي إليها. أما وفق المنطق الغامض، سنقول 'س' ينتمي إلى [0 ، 1]. فحسب التصور الأول، فإن الشخص الذي يبلغ طول قامته 61,63 ينتمي بالضرورة إلى فئة 'قصيري القامة' بدرجة مائة بالمائة؛ في حين أنه بالنسبة إلى المنطق الغامض، فالشخص الذي يبلغ طوله 1,63 ينتمي في الوقت نفسه للمجموعة الجزئية الغامضة الخاصة بقصيري القامة، وإلى المجموعة الجزئية الغامضة الخاصة بطويلي القامة، على التوالي بدرجة 0,7 و0,3. بهذا، يتضح أن أحد خاصيات الاستدلال الإنساني هو أنه يستند لمعطيات غير واضحة؛ وأحيانا واضحة، لكنها غير مضبوطة، أو غير

---

[1] تمكن لطفي زاده من تطوير نظرية للمجموعات تتعامل مع قيم الصدق بطريقة لينة. وقد نشر تصوره الأول سنة 1965 حين بحث في وضع المجموعات الغامضة. ليستمر بعد ذلك في تطوير هذا النسق الذي استثمر في مجالات عدة منها تنظيم السير في الإشارات الضوئية، وفي الزلازل، والمراقبة الجوية والطب، وغيرها.

كاملة. وهكذا، فإن تحديد ما إذا كان شخص ما قصير أو طويل القامة، فرح أو حزين، حسن أو قبيح، أصلع أو غير أصلع، إلخ، قد يكون سهلا بالنسبة إلينا، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الحاسوب الذي يتطلب تزويده بمعطيات دقيقة حتى يحدد قامة الشخص بدقة. فقاعدة البيانات التي نوفرها له هي التي تسمح له بتقسيم المجموعة إلى فئتين متمايزتين: قصير/ طويل. لنفترض أن الحد هو 1,65، وأن طولي يبلغ 1,63. فهل حقا أنا قصير؟ كان هدف المنطق الغامض هو نقل هذا الغنى في الاستدلال عند الإنسان إلى الحاسوب[1]. بالتالي، لا يجب أن نعطي للفظة غامض إيحاء سلبيا. فهي في مثل هذه الحالة تحدد الوضع الملتبس للحدس الإنساني. لذا، نعمد إلى القول وفق المنطق الغامض بأن عنصرا ما قد ينتمي إلى مجموعة ما، وينتمي في الوقت نفسه إلى مكملها. وهكذا، فشخص يبلغ طوله 1,63 هو طويل وقصير في الوقت نفسه. بهذا، يتضح أن هذا النسق قابل لصورنة العديد من ظواهر اللغة الطبيعية التي تتضمن ألفاظا متشابهة من قبل 'قليل' و'كثير' و'تقريبا'، وكل التعابير التي لم يكن بالإمكان صوغها في نطاق المنطق التقليدي. فليس بمقدور هذا النسق الأخير الاستجابة لمقتضيات تلك التعابير التي يبقى معناها غير محدد؛ وذلك لأسباب عدة؛ منها عدم توفرنا على معلومات كافية، أو عدم معرفتنا بالواقعة بشكل واضح ومحدد، أو أن التعبير صيغ بطريقة مشتبهة تجعل المتلقي لا يقدر على ضبط معناه أو قيمته الصدقية؛ إلى غير ذلك من العوامل التي هي لغوية أو خارج- لغوية. بهذا، تم اعتماده لحل العديد من المشاكل التي نصادفها في استدلالاتنا اليومية، في الوقت الذي يوفر فيه إجراءات قابلة لصورنة ما هو غير مضبوط. وبالجملة، يسمح المنطق الغامض بالتعامل مع ضبابية المحيط المادي والإنساني. فهو نسق مفتوح يقدم أدوات تمكننا من إعادة التساؤل، والتبادل اللين مع المحيط. كما يسمح بتلافي النظرة الردية للمنطق التقليدي القائمة على الثنائية صادق/ كاذب.

فلو استحضرنا شخصا يستحم في ماء تبلغ درجة حرارته 31 درجة، فإلى أي حد يمكنه اعتباره دائما ساخنا أو أكثر سخونة أو أقل سخونة أو باردا؟ فهذا النوع من الاستدلالات هي التي نواجهها في حياتنا اليومية. حيث غالبا ما يتطلب الأمر التعامل مع الغموض وعدم اليقين. فنحن مضطرون أحيانا إلى اتخاذ القرار ولو لم نتوافر على كل المعلومات اللازمة. بالكيفية نفسها التي نعمد فيها أحيانا إلى الإجابة ولو لم يتمم المتكلم كلامه، أو نتخذ القرار بالرغم من الغموض الذي يكتنف المعطيات التي نتوافر عليها. وفي مثل هذه الحالة فالمتغير الغامض يحدد درجة انتماء متغير ما لفئة معينة. بذلك، يسمح بصورنة ما هو غير مضبوط وغير دقيق[2].

---

(1) *N.D Belnap, How a computer should think, in: G. Ryle (ed.) Contemporary, Aspects of Philosophy, Oriel Press, Stockfield, 1977, pp30–56.*

(2) *L.A, Zadeh, Fuzzy sets as a basis for a theory of possibility, Fuzzy Sets and Systems, 1978, 1, pp3-28.*

فلو أخذنا:

- إذا كانت حرارة الجسم مرتفعة، فيجب تناول الدواء.

نسمي مثل هذه الدالة المتحكم الغامض. وتتكون من جزأين:

- مدخل يتمثل في معرفة ما إذا كانت حرارة الجسم مرتفعة. فنعتبرها غير مرتفعة عندما تقل عن 38 درجة، ومرتفعة عندما تتجاوز 40 درجة.
- مخرج: تناول الدواء.

فهناك ارتباط بين المداخل والمخارج، بشكل قد نعمد بموجبه إلى استخدام إجراءات عدة لتحديد قيمة المخرج، المتمثل في تحديد كمية الدواء التي يجب تناولها.

وللاستجابة لمثل هذه الأوضاع تم بناء هذا النسق بشكل يختلف عن منطق بول، ليسمح لعنصر ما أن يأخذ قيمة أخرى غير الصدق والكذب، وذلك وفق سلم تدرجي لا متناه للقيم يمتد من الصفر إلى الواحد.

فلو حددت السرعة في الطريق بـ 100 كلم في الساعة. فبحسب منطق بول تعتبر السرعة عالية مائة في المائة عندما تتجاوز 100 كلم، ومرتفعة بنسبة 0 في المائة عندما تكون أقل من 100 كلم. أما بالنسبة إلى المنطق الغامض، فنحن نتكلم عن درجات تحقق شرط السرعة المرتفعة (العالية) بدرجات متفاوتة. فالسرعات المختلفة تتفاوت بنسب مائوية معينة يجعل بعضها في درجة أعلى أو أقل من السرعة الأخرى. وهو ما يسمح لنا بالقول إن السرعة عالية بنسبة 100 في 100 أو بنسبة 50 في المائة أو 25 في المائة، إلى غير ذلك من الحالات التي يمكن تحصيلها بتغيير المدخل. فقد يكون المدخل مثلا هو تحديد ما إذا كانت السرعة متوسطة، لنحدد بعد ذلك قيمتها بالنسبة إلى المخرج. كما يمكن التأليف بين عدة مداخل لنصل إلى تعدد درجات تحقق الشرط. بذلك يتضح أن المنطق الغامض يستحضر متغيرات الدخول بشكل تقريبي؛ ويعمل الشيء نفسه بالنسبة إلى متغيرات الخروج. ليصوغ بموجب ذلك مجموعة من القواعد التي تمكنه من تحديد المخارج بموجب المداخل.

2-3. العلم وأنساق الحجاج

ظل كثير من العلماء يستبعدون الدور الذي يمكن أن يلعبه الحجاج في تفسير العلوم وتاريخها. لكن هذا الوضع تغير لما تم بناء أنساق حجاجية قادرة على تناول مختلف الصراعات القائمة بين النظريات العلمية التي تتنازع وضعا معينا. حيث اتضح أن قبول نظرية ما لا يتم إلا عبر عملية تفاعل

بين الحجة والحجة المضادة. فغالبا ما نعاين عدم قبول نظرية ما، خصوصا في بدايتها، من طرف الكل، فتنشأ فرق تتنازع مشروعية هذه النظرية، بين مدافع عنها، مبسط لحجج تدعمها، وآخر غير مقتنع بها، معترض عليها، وساع إلى كشف أخطائها وقصورها؛ فيقدم حججا تسعى إلى تقويض هذه النظرية. وقد ينتهي التفاعل بين الحجج والحجج المضادة إلى حسم الصراع ليتم قبول النظرية أو رفضها إما نهائيا أو مؤقتا في انتظار إعادة النظر فيها. الأمر الذي يجعل من منطق الحجاج سبيلا لبيان أخطاء العلم، والكشف عن السبل المشروعة وغير المشروعة التي يمكن أن تُعتمد لقبول أو رفض نظرية ما. لذا، تتحدد أهميته في تمكيننا من الكشف عن طبيعة الصراع الذي يدور بين العلماء فيما يتعلق بنظرية أو تصور معين. وكذا ما يمكن أن يحدثه هذا النزاع فيما يتعلق بمصير النظرية؛ بأن ينتهي إلى انهزام طرف أمام الخصم، فينتهي الصراع إما إلى قبول النظرية أو رفضها. كما يسمح لنا منطق الحجاج بفحص مختلف وجوه التفاعل بين الحجج، وكيف يمكن أن تؤثر الحجج المضادة في تدقيق وصقل نظرية ما عند دخولها في نزاع مع حجج تعترض عليها، أو حجج تناصر نظرية تدعي عكس ما ذهبت إليه النظرية الأولى. فمنطق الحجاج يمكننا من النظر في الطرق التي تؤثر بها حجة أو حجج الخصم في مصير النظرية. بما يعني أن النظرية العلمية لا تبنى بمعزل عما يدور حولها من صراع ونزاع بين أطراف عدة. فالنظرية بذلك تبنى عبر تفاعل حجاجي بين المتخاصمين. كما أن الصراع الذي يدور داخل الجماعة العلمية وبين الأطراف المؤيدة للنظرية والمعترضة عليها يجعل الجهاز المفاهيمي يلعب دورا أساسيا في التدليل والإقناع.

وفقا لما ذكرناه، يتطلب فهم العلم وتاريخه مقاربته باستخدام مختلف الوسائل التي توفرها أنساق منطق الحجاج. فبواسطتها يمكن إثارة تساؤلات من قبيل: كيف يتقدم العلم؟ كيف تستبعد النظريات التي تعتبر غير ملائمة من مجال العلم؟ كيف ننتقل من نظرية لأخرى، أو من شِرعة لأخرى؟ ما هي السبل المعتمدة لجعل نظرية ما تحل مكان نظرية أخرى؟ هل هناك مرحلة وسطى بين النظريتين؟ كيف يتم القبول بنظرية ما بصفة مؤقتة أو نهائية؟ ما هي المعايير المعتمدة لتفضيل نظرية على نظرية أخرى وفرع علمي على فرع علمي آخر؟ كيف تنشأ أزمة ثقة بين العلماء؟ ما الذي يحدث داخل الحقل وقت الأزمة؟ ما هي السبل التي ينهجها العالم لاستبعاد بعض الأخطاء التي قد تشوب نظريته، خاصة في مراحلها الأولى، وقبل أن تفرض نفسها؟ ما هي المراحل التي تمر بها النظرية قبل أن يقدمها صاحبها في صيغتها النهائية؟ كيف تؤثر العوامل الخارجية في العلم، وفي العلاقات داخل الجماعة العلمية؟ ما طبيعة العلاقات المهنية المؤسسة للجماعة العلمية، والضوابط الأخلاقية التي تتحكم في سلوكيات أفراده؟ هل هي دائما علاقة تعاون أم علاقة صراع وتنافس؟ ما هي العوامل التي تتحكم في إنتاج

المعارف العلمية؟ وبالجملة، كيف يحسم الصراع بين النظريات، خاصة بين النظرية القديمة والجديدة؟ إن الهدف من طرح أسئلة من هذا القبيل هو بيان مدى مساهمة الحجاج في تطور النظريات العلمية، والكشف عن الأخطاء التي شابت تاريخ العلوم. فهذا هو السبيل للكشف عن الروابط التي تربط العلم بالأبعاد المادية الفكرية التي تسود في المجتمع. فالعلم لم يعد مجرد إنتاج معرفي يتم من خلال مجموعة من الاستدلالات المجردة، بل عبر التفاعل بين أطراف عدة، منها ما ينتمي إلى مجال العلم، ومنها ما ينتمي إلى مجالات أخرى، اقتصادية وسياسية، إلخ. فلم يعد العلماء هم وحدهم من يحددون مصير العلم، بل إن تدخل البعد الاقتصادي والعسكري بالخصوص قد يجعل ممثليه يتدخلون لتغيير مجرى البحث في العلم. وقد يتم ذلك بطرق عدة، منها الإقناع أو السلطة أو التمويل. وهو ما يجعل العلم يخضع بدوره لنفس قواعد التصالح والتوافق أو الصراع والتنافس. وهو الأمر الذي ينعكس على العلاقات بين أفراد جماعة ما أو مختبر ما، بشكل يترك أثره على مسار البحث. يتطلب الوضع إذن، التمييز بين الحالة التي ينحصر فيها النزاع بين المتخصصين في الحقل، وبين الحالة التي تتدخل فيها أطراف أخرى، منها السياسي والاقتصادي والعسكري. فقد تتدخل المصالح في هذه الحالة الثانية، بما قد يجعل النزاع والصراع يتخذ أشكالا أخرى، قد تقوم على التغليط والتدليل والتمويه، وغيرها من الأساليب غير المشروعة، بدعوى وجود مصالح عليا تتجاوز العلماء. لنخلص بذلك إلى أن العلم بدوره يكون أحيانا عرضة لموازين القوة، حيث يدافع كل طرف عن مصالحه. الأمر الذي قد يجعله يعتمد طرقا غير مشروعة في تمرير مخططه وتصوره. وتكون النتيجة تغييب مبادئ الحياد والنزاهة والعقلانية. ومن ثم، يسود التشكيك في مصداقية العلم والعلماء.

يفضي بنا ما سلف إلى التسليم بأن منطق الحجاج يمكننا من الكشف عن أثر المطارحات بين العلماء في تدقيق وتطوير نظرية علمية ما. فالنزاع بين أفراد الجماعة العلمية الواحدة، وبينها والجماعات الأخرى يسهم في صقل النظرية عبر الحجة والحجة المضادة. كما يمكن اعتماد منطق الحجاج في دراسة تاريخ العلوم، لكونه يوفر لنا أدوات تمكننا من تعميق التحليل الخاص بالنزاعات التي دارت وتدور بين علماء تخصص ما. فاستثمار منطق الحجاج في تاريخ العلم مكّن من إعادة تقويم العديد من المواقف، وتقديم بعض النظريات بصورة مختلفة، سواء ما يتعلق بالمضمون أو بطرق التدليل. من هذا المنطلق كشفت لنا العديد من المطارحات التي دارت بين العلماء أن من النظريات ما بني على عدم اليقين التام، وعلى عدم الحياد الكامل. كما يكشف تاريخ العلم أن الصراع الشخصي ينعكس أحيانا على الحقل العلمي، سواء كان هذا الصراع بين العلماء أو بين الجماعات العلمية. وفي هذه الحالة نربط تصادم المصالح بتصادم النظريات العلمية. إنه تحليل حركي يمكننا من استحضار الحجج

التي يقدمها كل طرف. مما سيسمح لنا ببيان سبل نمو المعارف في العلم، والكشف عن الطرق التي يحسم بها النزاع بين العلماء. لهذا، سعت العديد من الأبحاث إلى صورنة مختلف النزاعات التي تقع داخل الجماعة العلمية الواحدة، أو فيما بين الجماعات العلمية، من خلال تحليل مختلف الحجج التي يقدمها الطرف المناصر أو تلك التي يقدمها الطرف المعارض. فباعتماد مثل هذه الطرق نتمكن من إجلاء السبل التي يتم بها الإقناع والاقتناع. ومن شأن هذا أن يوضح تعدد طرق بناء النظرية وتنوع سبل الاستدلال عليها. خصوصا وأن العلم أضحى يعتمد على أنساق تعتمد على أساليب تدليلية مرنة مثل الاستدلال بالاستنباط الطبيعي والاستدلال بالمراجعة والاستدلال بالاستبدال، وغيرها من السبل التي تتكامل مع طريقة التمثيل التي أصبحت تستخدم بشكل واسع في العلم. وهي طرق تتكامل مع طرق أخرى أقل صرامة، خاصة التمثيل الذي أصبح يعتمد بدرجة أوسع في العلم.

2-3-1. الاستدلالات غير الرتيبة

نحن اليوم في عالم تتدفق فيه المعلومات عبر وسائل اتصال وتواصل متنوعة، يجعل من الصعب أحيانا التحقق من المعلومة أو من مصدرها. ومع ذلك فنحن نتفاعل معها أثرا وتأثيرا. هذا الوضع جعل بعض الدراسات تقر بأن هذه القدرة على التعايش مع أخبار جزئية غير متسقة وغير واضحة يعود إلى أن استدلالاتنا اليومية لا تنبني في أغلب الأحيان على الاستنباط. ولهذا، أخفقت العديد من المحاولات التي سعت إلى بناء نماذج رياضية وصنع حواسب تحاكي الحياة اليومية للإنسان. فالحاسوب قادر إلى حد الآن على القيام بالمهام الفكرية التي تصعب على الإنسان، مثل الحساب، لكنه يصطدم بصعوبات أمام القرارات السهلة والبسيطة التي نتعامل معها يوميا. حيث العقل الإنساني قادر على مواجهة تعقيدات الحياة بشكل يجعلنا قادرين على اتخاذ قرارات حتى ولو كان الخبر أو المعلومة المتوفرة ناقصة، أو قدمت في ظروف غير واضحة. إنه التعايش مع عدم اليقين ومع الارتياب[1]. على هذا، كان الغرض الأساسي من بناء أنساق حجاجية هو توسيع مجال استثمارها لتشمل الحس المشترك، حيث تطلب الوضع تناول تلك الأنواع من الاستدلالات التي نتوسل بها في حياتنا اليومية.

فلو قلنا مثلا عن أفراد ينتمون للمجموعة 'ف' بأن لهم الخاصية 'س'؛ فيمكن افتراض أن كل فرد ينتمي لهذه المجموعة يتوفر على الخاصية 'س'. ومع ذلك، ستبقى النتيجة في كل الأحوال ظنية؛ لكون المعطى الذي قدم في الأساس ليس كليا. والأمر نفسه ينطبق على خاصية العلاقة؛ بمعنى إذا كانت

(1) يكون الارتياب أحيانا ظاهريا، كقولي 'ربما سأذهب لأتجول قليلا'، وأحيانا مضمرا، كما في قولي 'أنا شخص طويل القامة'. فماذا أعني بطويل القامة في مثل هذه الحالة؟

مجموعة من الصيغ تشترط نتيجة ما 'ج'، فإن مجموعة أخرى أكبر منها تشترط كذلك 'ج'. وعليه، إذا كان المنطق التقليدي يأخذ بخاصية رتابة العلاقة، فإن الأمر على عكس ذلك بالنسبة إلى الأنساق المعاصرة. فما دامت النتيجة لا تتوفر حتما على هذه الخاصية، فهذا دليل على أن العلاقة غير رتيبة. لهذا كان التصور التقليدي ينظر إلى مسألة العلية على أنها خطية، في الوقت الذي اعتبرها التصور المعاصر دائرية. كما نلاحظ أن مجموع النتائج في المنطق الاستنباطي تتكاثر بتكاثر المقدمات؛ في حين أن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى العديد من الأنساق الطبيعية الحالية. وهو ما جعل خاصية عدم الرتابة تمتد لتشمل مجالات أخرى غير مجال الاستنتاجات المتعلقة بالأشياء النمطية، مثل حالة إدراك حدث ما بالنسبة إلى الحدث نفسه.

على هذا، نعرف الاستنباط غير الرتيب اعتمادا على الخاصية التالية:

- لنأخذ قضية ما 'ج'، مستنبطة من 'ب'، فإن 'ج' ليست بالضرورة مستنبطة من وصل 'ب' بقضية أخرى 'د'؛ كما زعم المنطق التقليدي. ذلك أن إضافة مقدمة ما يجعلنا وكأننا نسحب النتيجة.

بمراجعة العديد من التصورات المتعلقة بالاعتقادات والاستدلالات التي تتناول العالم وكأنه مغلق اقتنع العديد من الدارسين بإمكان تطوير منطقيات تتخلى عن خاصية الرتيبة، لصالح منطقيات غير رتيبة. وقد أفضى بهم البحث في هذا المجال إلى اعتماد إجراءات الاستدلال غير الرتيب لتناول القضايا الخاصة بعدم اليقين التام. فتحدد هدفهم الأساسي في بناء إجراءات تمكننا من صورنة الاستدلالات المتعلقة بالحس المشترك[1]. لهذا يُنظر اليوم إلى منطق الحجاج على أنه المبحث الملائم لصورنة مختلف أنواع الاستدلالات غير الرتيبة. فهو يسمح بتفسير مدى تطور أنساق الحجاج انطلاقا من الإجراءات التي توفرها لتناول نظرية الهزيمة التي تعتمد على التفاعل القائم بين الحجج المتصارعة فيما بينها. على هذا، لابد من وضع مقاربة تسمح بتحديد وضع الحجة التي هي بناء استدلالي، وفعل استدلالي في الآن نفسه. من هذا المنطلق، اعتبر العديد من الدارسين أن منطق الحجاج هو القادر على استيفاء مختلف المنطقيات غير الرتيبة. لأنه يرسم قواعد ملائمة تسمح بتحصيل نتائج ناقصة وتقديرية انطلاقا من معاينات تجريبية. وإذا كانت أنساق الحجاج تفترض معطيات تشكل الأساس الذي يمكن أن ينطلق منه أي استدلال، فهناك اختلاف فيما يتعلق بعلاقة المقدمات بالنتائج. فمن قائل بأن النتيجة تتوفر على الخصائص نفسها التي تتمتع بها المقدمات، إلى قائل بأن هذه العلاقة ليست خطية. فالوضع قد يقتضي تقديم حجج تسمح لنا بالحديث أحيانا عن نتائج قبلية. وإذا كان التصور المنطقي التقليدي

(1) *G, Brewka, Nonmonotonic Reasoning, Logical Foundations of Common sense, Cambridge University Press, Cambridge,1991.*

يقول بأن كل نتيجة استنبطناها لا يمكن أن تكون من جديد موضع تساؤل، فإن التصور المعاصر أكد على أن هذا الموقف يتنافى مع عدم اليقين الذي يطبع المعارف الإنسانية. فنحن نلاحظ أن النتائج التي نحصلها عندما يتعلق الأمر باستدلالات الحس المشترك قد تبدو معقولة، بشكل يجعلها قابلة للمراجعة بمجرد ظهور معلومة جديدة. كما أن هذا النوع من الاستدلالات القابلة للمراجعة تسمح في ذات الوقت باستخلاص النتائج، حتى في حالة عدم اكتمال الأخبار ودقة المعلومات. وهو ما يبرر ضرورة التوفر على أنساق حجاجية تسمح بالتدليل انطلاقا من معارف جزئية وغير متجانسة وغير يقينية. فأنساق من هذا القبيل هي القادرة على الاستجابة لمقتضيات الاستدلالات المتعلقة بالحس المشترك. حيث غالبا ما تكون الأخبار التي نتوافر عليها غير كاملة وغير دقيقة وغير متجانسة. فما يميز النتائج التي نحصل عليها في حالة كون الأخبار غير كاملة هو قابليتها للمراجعة. وهو ما يتيح لنا إمكان إعادة التساؤل عنها بمجرد الحصول على معلومة جديدة. بهذا، سلمت العديد من الدراسات التي اهتمت بهذا المجال باستحالة أن يكتمل التفكير النقدي؛ فهو لا ينغلق على نفسه. فالنتيجة تكون دائما قابلة للمراجعة متى ظهر عنصر جديد مؤيدا كان أو معارضا[1].

2-3-2. من الدليل إلى عبء الدليل

تقوم قوة الفعل الحجاجي على نجاعة الحجة وفعالية الدليل. ويتحقق ذلك كلما عمدنا إلى الاستجابة لمقتضيات تتوخى النظر في طبيعة العمليات التي نبتغي منها إما تقديم النتائج على شكل إثباتات، أو أن يكون الهدف هو الإقناع عن طريق الاتفاق أو التوافق. لهذا الغرض تقدم لنا أنساق الحجاج تصورا ملائما للانهزام، بحدود التفاعل بين الحجج المتصارعة فيما بينها[2]. فالفرقاء يتبادلون الفرضيات ويتنازعون بخصوصها، ويقومونها بحسب التزامات كل طرف، لينتهي بهم الأمر إلى قبولها أو رفضها، كليا أو جزئيا. لذا، يفترض في كل حجاج أن يفي المشاركون بتعهدات والتزامات تخص الجانب النظري والعملي. فكل طرف يسجل التزامات الطرف الآخر، سواء تلك التي التزم بها من قبل أو في اللحظة الحالية. بالتالي، على مختلف الأطراف أن تلتزم بتحمل عبء الدليل، لأن كل تدليل يحتاج لتعهد لتصديق القضايا. وفي مثل هذه الحالة قد يتطلب الأمر تعليل وجهة نظرنا؛ ليعمد المخاطب بعد ذلك إما إلى التسليم بها والعمل وفقا لها، أو أن يسوق حججا تقوض دعوانا، أو حجة، أو حجة جزئية

(1) قد يقبل فيزيائي بفرضيات فيزيائي آخر، لكنه قد يرفض النتائج التي توصل إليها. ويتجلى هذا بشكل أساسي في مجال الطب حيث قد يقبل طبيب بما أقره طبيب آخر في تشخيصه للمرض لكن قد يختلف معه في طريقة العلاج. كأن يرفض مثلا إجراء عملية جراحية.

(2) J. L, Pollock, *How to reason defeasibility*, *Artificial Intelligence*, 57, 1992.

قدمناها. وضع من هذا القبيل هو الذي يدفع بنا أحيانا إلى اتخاذ خطوات عدة من قبيل مراجعة أحكامنا، أو طلب التسليم المؤقت بالحجة، أو تعضيدها بحجج أخرى، أو طلب سحبها، أو طلب إعادة صوغها، أو تعديل موقفنا بعد ما نبهنا المخاطب أنه بدل موقفه بعد إدراكه للخطإ، وغير ذلك من المواقف التي تعكس الأثر الذي يحدثه التفاعل في العملية الحجية. كما يمكن أن تتدخل حجة واحدة على الأقل لجعل أحد الأطراف، على الأقل، يبدل موقفه. بالتالي، فالتعليل ليس شيئا آخر غير إبطال الأسباب الفعلية التي يمكن أن نتوفر عليها للاعتراض على تصور أو سلوك ما. فكل تعليل يتعلق بسياق معين قابل لأن نعيد النظر فيه أو في أحد عناصره، متى ظهرت أسباب مقنعة تبعث على ذلك. كما أن الكيفية التي تقدم به الأخبار والترتيب الذي تنقل به المعلومات يلعبان دورا أساسيا في سبل إدراة الحجاج. لهذا، قد نطلب أحيانا من محاورنا عدم اعتبار حجة سابقة انكشف تهافتها[1]. كما أن حجم الثقة المتبادلة بين المتحاورين يلعب دورا أساسيا في العملية الحجية إيجابا أو سلبا. فمن الجهة الإيجابية، تلعب الثقة دورا في تفعيل الحجاج جهة الاتفاق أو التوافق؛ أما الناحية السلبية فتتجلى عندما يستغل أحد الأطراف ثقة الآخر به للتمويه والتغليط. فقد لا نعلم مصدر المعلومة ومدى نجاعتها وأمانة من قدمها. بالتالي، يمكن أن نفترض عدم صدق أو عدم شفافية أو نزاهة المعلومة. لهذا، نحن مطالبون وفق مقتضيات التفكير النقدي بإخضاع كل ما يتوارد علينا من معلومات وتصورات للفحص والتمحيص. فمتى لم نملك معلومات ملائمة وصلنا إلى نتائج قد تكون غير مجدية. وبما أن وضع الحجة لم يعد ينظر إليه على أنه نهائي، فيمكن تحسين وضعها بإعادة ترتيبها في السلم، أو نزع المفعول السلبي المرتبط بها، بفعل مقتضى لغوي أو خارج - لغوي.

في ظل هذا الوضع، يطرح السؤال المتعلق بمجال الإحالة في تمثيل العوالم الحركية التي تفسر لماذا تصمد بعض الأوضاع بالرغم من بعض التعديلات التي ندخلها عليها. ولمعالجة هذا الوضع قد نعتمد المقاربة السكونية أو الحركية[2]. حيث يعتبر أصحاب التوجه الأول أن الحوار ينغلق على نفسه؛ وأن تصرفات الأشخاص لا تلعب دورا أساسيا في الحوار؛ فما يهم هو النهاية. أما المدافعون عن التصور الثاني فيرون أن فعالية الحوار تكمن في حركيته والطابع غير المتوقع للنتائج. فلا يمكن توقع مآل الحوار، ولا يمكن القيام بتحديد مسبق للنتائج. فكل نهاية تبقى مؤقتة، مادامت معطيات الأساس تبقى

(1) كما هو الحال مثلا عندنا في نهاية كل اقتراع انتخابي، حيث يلتقي ممثلو الأحزاب للتعليق على النتائج التي تظهر تباعا. فقد يقدم ممثل حزب ما حجة أو نتيجة معينة، قد يتراجع عنها بظهور معلومة جديدة. وفي هذه الحالة قد يطلب من خصمه ألا يأخذ ما قدمه من قبل بعين الاعتبار.

(2) *E.Goransson, M. Fox, J. and Krause, P: Dialectic reasoning with inconsistent information, In Proc, of the 9th Conf. on Uncertainty in AI,1993.*

مفتوحة وغير ثابتة. ومادام بإمكان معلومة جديدة تغيير مجرى الحوار، فكل نتيجة تبقى مؤقتة، ما لم تستنفد أحد الأطراف حججها.

3. سياقات النزاعات في العلم

تعتبر نظرية الحجاج الحقل الذي يساعدنا على صورنة مختلف أنواع الاستدلالات غير الرتيبة. فإذا كانت هي المعول عليها في مقاربة مختلف أنواع الاستدلالات العادية التي نستخدمها في حياتنا اليومية، فهي الكفيلة كذلك بصورنة مختلف النزاعات التي تقع في العلم، وتدور بين العلماء. فقد توسع مجال استثمارها بشكل يسمح بتطبيقها على كل صورة استدلالية تحتوي على أخبار ومعلومات تكون محط نزاع بين أطراف تتنازع حول أحقية دعوى على دعوى أخرى. ولتحقيق هذا الهدف، عمدت نظرية الحجاج إلى بناء لغة جمعت بين عدة أنماط من أنساق المنطق غير الرتيب. كما اقترحت عدة نماذج خاصة بمختلف الاستدلالات الحجاجية التي تستهدف تفعيل مختلف أنواع النزاعات التي تمتد مما هو عادي ويومي إلى المباحث العلمية. لهذا، اعتبرت العلاقات التفاعلية بين الحجج مكونا أساسيا في الأنساق الحجاجية، لما توفره من وسائل تهم تقدير خاصية حجة ما. فهي التي تمكننا من ضبط مختلف أنواع الاستدلالات القابلة للمراجعة. ولتحقيق هذا المبتغى اقترحت عدة أنساق بهدف معالجة مختلف الأوضاع الحجاجية التي تنبني على نزاع يدور بين طرفين على الأقل. حيث نعمد في مثل هذا الوضع إلى استحضار مقومات قادرة على مقاربة مختلف أنواع المطارحات التي تدور بين الأفراد والجماعات. ليتم التمييز بين هذه الأنساق بحسب المقومات التي يأخذ بها كل نسق، والضوابط التي يرتكز عليها في حسم الصراع[1].

وفق هذا، يتطلب بناء نسق حجاجي اعتماد ثلاث مراحل تتمثل في:

أ- تعريف الحجة؛

ب- دراسة العلاقات القائمة بين الحجج؛

ج- تحديد وضع كل حجة داخل المنظومة الحجية.

ولصورنة مختلف نماذج النزاعات نحتاج إلى مجموعة من الحجج التي تمثل مخزونا تقوم من خلاله الأطراف المتنازعة بتقديم حجج مساندة لدعواها ومناقضة لدعوى الغير. فالخاصية الأساسية لمثل هذه الأنساق تكمن في كونها لا تستند إلى أساس ثابت من الحجج، محدد منذ البداية، بل إلى توالد الحجج

[1] من الأنساق ما بني على قواعد الأولوية، ومنها ما استند إلى مقاربة تقوم على معيار المفاضلة.

من خلال العرض والاعتراض. وهو ما يجعلها توفر إمكانات تسمح لنا بمراجعة متتالية لحججنا. فقد يفضي بنا ظهور حجج جديدة إلى تعديل معارفنا؛ ومن ثم، الرغبة في التعامل مع الوضع المستجد بسحب حجة أو حجج معينة، وتقديم أخرى.

إن إخضاع النظرية العلمية لمنطق الحجاج يقتضي أن يتوفر العالم على كفاية حجاجية تمكنه من القدرة على الدفاع عن نظريته وإقناع غيره بها. فعليه أن يمارس نوعين من الحجاج:

أ- يتحدد الأول في الحجاج الداخلي أو الفكر عندما ينعكس على نفسه للنظر فيما ينتجه. وفي هذا الوضع على العالم أن يتحاور مع النظرية بفحص الفرضيات التي يضعها والتحقق من الوقائع التي يدرسها. فقد ترد عليه العديد من الفروض الكفيلة بتفسير ظاهرة ما، بما يتطلب منه النظر فيها بفكر يفضي به إلى الأخذ بتلك التي تلائم الواقعة، وترك ما تبقى. كما أن عليه أن يأخذ بعين الاعتبار كل المعطيات دون إغفال أو تجاهل كل ما يمكن أن يسهم في تفسير أفضل للظاهرة. ولتحقيق ذلك عليه أن يدخل مع الظاهرة في حوار قائم على سؤال- جواب، حتى يتمكن من فهمها. وهذه العملية تتطلب مراحل منها الحذف والإضافة، وغيرهما من العوامل التي لا تتوقف إلا عندما نصل إلى تفسير مقنع للظاهرة.

ب- بعد بناء النظرية تأتي مرحلة السعي إلى إقناع الآخرين بها. وهو ما يتطلب منه اعتماد حجج قوية وملائمة كفيلة بجعلها تصمد أمام أي هجوم. فعليه أن يبني نظريته بشكل يجعلها قادرة على الصمود أمام الحجج المضادة، حتى المفترضة منها. لذا، عليه أن يكون مزودا بآليات حجاجية تمكنه من الدفاع عن نظريته، ورد تلك الحجج التي قد تسعى إلى هزمها. وهذا يتطلب منه الكشف عن كل نتائجه وتمكين الآخرين من إخضاعها لتفكير نقدي قائم على الحجة والحجة المضادة.

كل هذا يتطلب منه بناء نظريته على حجج قوية وملائمة، وإلا يعطي خصمه حججا قد تنقلب عليه. فاستقراؤنا لتاريخ العلم يبين أن من العلماء من قدم حججا انقلبت عليه فيما بعد لتقوض نظريته. كما قد يؤدي به الإفراط في ثقته بنفسه إلى الوقوع في أخطاء، أو أن يجعل نظريته تدمر نفسها بنفسها[1]. وقد تفضي به هذه الثقة المفرطة كذلك إلى التغافل أو تجاهل الاعتراضات التي توجه لنظريته؛

[1] قد تعمد حجة ما أو نظرية معينة إلى تدمير نفسها بنفسها. وفي هذا المقام يمكن أن نستشهد بمفارقة الكذاب التي تعتبر قضية تدمر نفسها بنفسها. وقد تم التعامل مع هذا النوع من الحجج من منطلقين. أحدهما يرى أن الحل يكمن في استبعادها بواسطة التعريف؛ في الوقت الذي يرى فيه طرف آخر أنها قابلة لأن تهزم بواسطة المجموعة الفارغة.

نركز على الحجج التي يقدمها دون النظر في الحجج التي يعترض عليه بها؛ مما قد ينعكس سلبا على نظريته. وهو ما حدث مع هلبرت في نزاعه مع الحدسيين الجدد، حين سعى إلى صورنة الرياضيات؛ لينتهي الصراع بظهور مبرهنتي غودل. كما قد يعمد العالم أحيانا إلى فتح جبهات عدة مع معارضيه، بما ينتهي به إلى وضع ينعكس سلبا على نظريته. وهو ما وقع مثلا لبونكاري في صراعه مع خصومه. كل هذا يبرز أن التفاعل الحجاجي داخل حقل ما يؤثر على تطوره من خلال ردود الأفعال، سواء الإيجابية أو السلبية.

3-1. الحجة بين التدليل والتقويم

ينبني كل قول على أركان هي: المتكلم والمخاطب والملفوظ. ويتكون الملفوظ من ركنين:

أ- الحجة أو الحجج التي تقدم للتدليل على دعوى معينة.

ب- النتيجة: تتمثل فيما يستخلصه المخاطب من كلام المتكلم، ليتصرف بمقتضى ذلك.

وعليه، فإن حجية ملفوظ ما تستند إلى ضوابط تحدد الطرق التي يجب اتباعها لتحصيل مطلوب ما. فالقول عن خطاب ما بأنه حجاجي يعني أنه يحتوي على ملفوظين اثنين على الأقل، يقوم أحدهما بتبرير الآخر؛ فيسمى الأول حجة، والثاني نتيجة. بالتالي، يقتضي الأمر التدليل على تحصيل الحجة، لننتقل بعد ذلك إلى تقويم النتيجة.

أما تقويم الخصائص المنطقية للاستنتاجات، وبناء حجج مضادة وفرضيات بديلة فيتطلب النظر في الحجج وطريقة الربط بينها؛ بمعنى:

أ- تفكيك الحجة، لتتخذ صورة مقدمات/ نتيجة.

ب- تحديد طبيعة الحجة ببيان ما إذا كانت استنباطية أم استنتاجية.

بهذا، يتضح أنه إذا كان الدليل يشترك مع الدلالة في معنى الإرشاد في قولنا دله على الشيء بمعنى سدده إليه وأرشده إليه، فله كذلك علاقة باللزوم الذي يحتفظ بمفهوم الانتقال؛ أي الانتقال من مقدمات إلى نتيجة تلزم عنها. فالعلم بشيء يلزم عنه العلم بشيء آخر. وبما أن الدور الأساسي للحجاج يكمن في السعي إلى الإقناع، فلا بد لأي حجاج أن يمر بمرحلتين على الأقل:

أ- مرحلة التدليل: فيها يطلب من المتحاورين التدليل على دعواهم أو دعوى الخصم بتقديم حجج موافقة أو معارضة؛

ب- مرحلة التقويم: فيها نعمد إلى تقويم حجة ما أو دعوى معينة.

لقد أشرنا إلى مرحلتي التدليل والتقويم كمرحتين أساسيتين في كل حوار، دون أن يعني ذلك عدم وجود مراحل وسطى بينهما[1]. وبهذا، يمكن القول بأن مرحلة التدليل تضم ضمنها مرحلة الافتتاح. وفيها نقوم بتحديد الموضوع وترسيم مجرى الحوار؛ تليها مرحلة المواجهة التي يدلل فيها كل طرف على دعواه. وكلها مراحل تدليلية يكون الهدف منها الإفهام، ومن ثم، الإقناع. أما مرحلة التقويم فتعتبر أساسا مرحلة تدبر النتائج والتداول في القرارات. وتضم مراحل وسطى منها تحديد الخلاصات واتخاذ القرارات وسبل تنفيذها؛ لتنتهي بلحظة الختم، وفيها يغلق الحوار. وإذا كنا في هذه المرحلة نركز بالأساس على تقويم النتائج المترتبة على الحوار، فيمكن كذلك أن تعود بنا إلى مرحلة سابقة للنظر في التزامات الأطراف المتحاجة؛ ليصبح الحوار مفتوحا من جديد على حوارات أخرى.

أ- التحليل والتدليل

من الواجب بعد تحديد محل النزاع أو ما يسمى بمرحلة الافتتاح العمل على تفصيل القول في مختلف وجهات النظر ومن جميع الجهات، وتحديد الحجج التي تساند كل وجهة نظر، بغاية بناء الأحكام. ويجب أن يتم تبادل وجهات النظر في ظل احترام ضوابط داخلية وخارجية تعد قوام الفعل الحجاجي. وتتمثل الضوابط الداخلية في مجموعة من الشروط الداعية إلى احترام أساليب تدليلية معينة. أما الشروط الخارجية فتتمثل أساسا في الانضباط لمقتضيات الحوار العقلاني والأخلاقي.

في هذا المستوى يتم تحديد موضوع التحاج، لتبدأ عملية التفاعل بين المدعي والمدعى عليه. فيبدأ الأول بتقديم دعواه مشفوعة بالحجج المؤيدة لها. ثم ينطلق الثاني إما بالتسليم بالدعوى أو بجزء منها أو بالاعتراض عليها جزئيا أو كليا، إما من جهة المضمون أو من جهة طريقة التدليل، أوهما معا. بالتالي، يتم التنازع بين الحجج والحجج المضادة عبر الاعتراض والتخلص من الاعتراض.

هذا التفاعل التدليلي بين حجج المدعي وحجج المدعى عليه يمر بمراحل نحددها في:

1- مرحلة الافتتاح: فيها يحدد موضع النزاع، ومسار التخاطب بين المتحاورين، بالاتفاق على قيادة نوع معين من الحوار. كما تتحدد الخطوط العامة لطبيعة الحوار والمبادئ التي يفترض أن يلتزم بها كل طرف. وقد نتعرف فيها على ما يتقاسمه المتحاوران وما يختلفان فيه. وبالجملة، يتحدد

---

[1] ليس المقصود أن المرحلتين منفصلتان، بل متكاملتان. فقد نستحضر هذه عندما نكون بصدد تلك. فقد نحلل لنقوم، ضمن ما يسمى بالتقويم المؤقت؛ أي قد نطلب من المحاور تقويم ما سبق قبل مواصلة الحوار. وفي مثل هذه الحالة قد نتابع التحليل بعد تقويمنا لما سبق. كما قد نقوم لنتابع التحليل. كما أنهما تضمان مراحل وسطى (قد تكون تطبيقية)، نستحضرها عند الحاجة. وعليه، فالحوار يتكون من حلقة أولية، وحلقة أو حلقات وسيطية، وحلقة نهائية. وتعد الحلقة الأولى شبه مستقلة، على عكس الحلقات الأخرى التي تتأثر ببنية الحلقات التي تسبقها.

الهدف الأساسي في توفير الوسائل الملائمة لبحث الموضوع المتنازع فيه.

2- مرحلة التدليل أو المواجهة: فيها تقع المواجهة عن طريق تقديم الحجة والحجة المضادة. إنها مرحلة التساؤل. حيث يقتضي الأمر النظر في كل ما نقدمه لغيرنا وكل ما يتوارد علينا. فالوضع يقتضي إخضاع التناظر لإجراءات قادرة على توفير كل وسائل التحليل، وغيرها من العوامل التي تسمح بتقويم الخصائص المنطقية للاستنتاجات، وبناء حجج مضادة وفرضيات بديلة عند الاقتضاء. كل هذا يتطلب العمل وفق ضوابط تفكرية تمكننا من تمييز الوقائع عن الآراء، والأحكام عن الاستنتاجات، والحجج الاستنباطية عن الحجج الاستنتاجية، وما هو موضوعي عما هو ذاتي، وغيرها من المقومات التي تساعدنا على الحصول على نتائج ملائمة. هذا الفحص النقدي يهم ما يقال، بنفس الكيفية التي يهم الوقائع. لذا، يطلب من العارض أن يدلل على دعواه، والقصد منها. في حين يطلب من المعروض عليه السماح له بذلك. فعلى العارض مراعاة كل المقومات التدليلية التي تفضي إلى الظفر بالمطلوب؛ من قبيل أن يستوفي الدليل شروطه، بتقديم ما يلزم تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره؛ مع استحضار مكونات المقام التدليلي في بناء أدلته، والابتعاد عن كل ما من شأنه أن يفسد الدليل. وعلى الطرف الآخر التعاون بالتدليل على دعواه أو الدعوى الأخرى. وبالجملة، يستدعي المقام ألا نستدل بدليل إلا بعد تمحيصه والتحقق من صحته. كما يُستحسن ترتيب المقدمات بشكل يراعي شروط اللازم والملزوم. فقوة حجة ما تتحدد انطلاقا من الخاصية الاستدلالية التي تؤسس لها. كما أن صدقها يتحدد بمدى اعتقاد مدعيها فيها. مع الإشارة إلى أن الدليل لا يتوقف على واضعه فقط، وإنما يشترك فيه مع غيره. أي لابد من تفاعل بين واضع الدليل والناظر فيه، أي بين المدعي والمعترض. فالأدلة يتوالد بعضها عن بعض، بما يقتضي أحيانا تركيب بعضها على بعض.

ب- التقويم

إنها المرحلة التي ننتقل فيها من التحليل والتدليل إلى التقويم. وفيها قد نتساءل عما إذا كان قرارنا صائبا، وما إذا كان هو الملائم والأفضل. حيث يتطلب الأمر التصريح بالنتائج والالتزامات الناجمة عن الحوار. بمعنى أننا نلجأ إلى تحديد النتائج التي تم التوصل إليها. وفيها نضع نتائجنا وقراراتنا موضع تفكير تقويمي، نحدد من خلاله مستلزماتها النظرية والعملية. وفيها كذلك نحدد مآل النظرية واستدادتها التطبيقية وقواعد الالتزام. فبما أن كل حوار يفضي إلى نهاية تسمى بلحظة الختم أو الإغلاق، فإن المطلوب هو تحديد مواطن الاتفاق والاختلاف بين الأطراف المتنازعة، والتي يمكن ان

تتخذ شكل اتفاق كلي أو جزئي، أو اختلاف كلي أو جزئي. فمتى حصل الاتفاق دل ذلك على أن الحوار أنجز على أكمل وجه ممكن، ليغلق الحوار برضا الطرفين. أما الاختلاف، فيعني أننا وصلنا إلى إغلاق للتبادل، لكن دون تحصيل نتائج إيجابية. وقد يغلق الحوار حتى في هذه الحالة برضا الطرفين. بمعنى، أن عدم تحقيق نتائج إيجابية قد تجعلهما يتفقان على إنهاء الحوار، ولو مؤقتا، في انتظار تدخل عوامل أخرى. وبين هتين الحالتين يرد ما نصفه بالتوافق الذي نضعه في مرتبة وسطى بين الاختلاف الكلي والاتفاق الكلي. خاصية هذه الحالة أن الأطراف المتنازعة لم تتمكن من الوصول إلى اتفاق شامل، دون أن تذهب إلى حد الاختلاف التام. ولتحقيق وضع يرضي الأطراف المتنازعة يطلب من كل طرف أن يتنازل عن بعض حقوقه لصالح الطرف الآخر. لهذا، فالتوافق يتطلب تحقق الحد الأدنى من التفاهم. لكن عيب التوافق هو أن التنازل لا يكون أحيانا بشكل متساو، بل قد يكون التنازل لصالح طرف على حساب طرف آخر، خاصة عندما تتدخل عوامل خارجية، كأن يكون طرف أقوى من طرف آخر يجعله يفاوض من موقع قوة. فيكون الطرف الضعيف عرضة للإكراه والمساومة من الجانب القوي الذي قد يستخدم مختلف أشكال الترغيب والترهيب (الحجاج بالسلطة). وقد يبقى التوافق غامضا في بعض الأحيان. فقد يتخذه طرف ما حيلة لإنهاء الصراع، خاصة عندما يكون التوافق ناتج عن تنازل احد الطرفين، دون الآخر. أما الوضع الغامض فيطرح صعوبات نظرية عامة، منها التباين في تأويل النص بشكل يستحيل معه رد الحوار لنص وحيد. وقد يعود ذلك إلى عوامل مختلفة، منها أن كل طرف ينظم الحوار دون اعتبار أن محاوره يؤول الخطاب بشكل مختلف، وإما أن طرفا واحدا يسند عدة قيم تكلمية لنفس الموقع في خطابه، أو في خطاب الآخر، أو في إنتاجهما المشترك.

محصول الكلام، أن الحوار قد ينتهي بنا إلى مرحلة قد يستقر فيها نظرنا على الرفض التام لكل الخيارات التي قدمت، أو أن يستقر رأي الجميع على خيار واحد من بين الخيارات المقترحة، إلخ. ويمكن أن تتخذ المداولة بشأن الخيارات أشكالا عدة، منها أن نقدم الحجج التي تخص كل خيار، أو أن نركز على تقديم حجج تخدم خيارا معينا، مع السعي في الوقت نفسه إلى تقويض الخيارات الأخرى. وقد نتوسط التقويم في مثل هذه الحالة بهدف فحص البدائل في سياقات مختلفة. ذلك أن التقويم لا يراعي الضوابط الداخلية للحوار فقط، بل يتم استحضار مقومات أخرى نعتمدها لتقويم النتائج. وفي هذه المرحلة ينتظر من المشاركين تحمل عبء النتائج والقرارات التي يقرون بها، التزاما بقواعد تحقيق الغاية والقصد من الحوار. وفيها نعلل الخلاصات والأحكام، ونحدد الضوابط التطبيقية القابلة لجعلها قابلة للتنفيذ. حيث نقوم بتحديد الاعتبارات التصورية والتطبيقية التي بني عليها هذا الحكم أو ذاك. على هذا، لا يكفي ان نسلم بعقلانية الحوار وبمشروعيته لقبول الخلاصات، بل يجب أن تكون ملائمة

ومناسبة للطرف الذي يقبل بها. وفي ظل هذا الوضع قد يستحضر اعتبارات عدة لتقويمها. فقد يتخذ معيار الربح والخسارة سبيلا لذلك، وقد يعمد إلى استحضار معيار المصالح والمفاسد، أو النفع والضرر، وغيرها من المعايير التي يعتبرها هي الملائمة لوضعه. وهو ما يجعل العديد من العوامل الخارجية تتدخل في تقويم النتائج والقبول بها. فقد تتدخل اعتبارات ثقافية أو سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، إلخ، لتحديد النتائج المرغوب فيها وغير المرغوب فيها. لهذا، قد نجد طرفا يرفض نتيجة ما بدعوى أنها تتنافى مع قيمه أو معتقداته. لتظهر بذلك المسؤولية الأخلاقية للقرارات التي يتخذها.

وبالجملة، يسعى التفكير النقدي إلى الوصول لخلاصة معينة ضمن البدائل الموجودة. ويتم ذلك في إطار سياق من التداول في الحلول الممكنة. والتداول يتطلب تقويم مختلف البدائل الممكنة، ومقارنة الحلول بعضها ببعض، في إطار تفكير نقدي. فالتحليل عملية استدلالية داخلية نضبط من خلالها العلمية الحجية قصد بيان مدى تماسك النسق الحجاجي. أما التقويم فعملية تستعين بما هو خارجي، بهدف تحديد ما يلائمنا عما ليس كذلك. وبالجملة، فالتحليل ينظر في حجية الحجة، بينما التقويم ينظر في مآلها. وبذلك ننتقل من التعليل السببي إلى التعليل القصدي.

3-2. وجوه الادعاء والاعتراض في القول العلمي

ما دام الغرض من الحجاج هو السعي إلى الدفاع عن دعوى معينة أو إبطالها، فإن القاسم المشترك بين أطراف النزاع هو التفاعل بين الحجج التي تدافع عن دعوى ما وتلك التي تعترض عليها. لذا يجب على كل من المدعي والمدعى عليه استحضار ضوابط حجاجية داخلية وخارجية قادرة على تمحيص واختبار مضمون المعطيات التي يقدمها كل طرف. كما أن التفاعل يقتضي استحضار الطرق الطلبية التي يعتمدها كل محاور في بناء علاقات معينة بين مقدماته ونتائجه. فاستحضار مقتضيات من هذا القبيل هو السبيل لجعل الحوار يدور في جو تفاعلي إيجابي تتوالى في الاعتراضات والتخلص من الاعتراضات، حتى تستنفذ أحد الأطراف حججها، فنعمد إلى التقويم.

وليتم هذا التفاعل في جو إيجابي يقتضي الحال ضابطين أساسيين:

أ- أن يتوجه المتكلم إلى المخاطب بحجة القصد منها إبلاغه الخطاب بطريقة محددة تراعي مجموعة من الضوابط، مثل المقال والمقام والقدرات الإدراكية للشخص، وغيرها؛

ب- أن يمد المتكلم المخاطب بما يعتبره أنجع طريقة لبلوغ المقصد، ويحرص على أن يكون المخاطب أعطى القول المعنى الذي قصده.

يستفاد من هذا، أن حكم الصفة الحجية هو إقامة علاقة تعطي للدليل قيمة إثباتية أو إبطالية على مقتضى قوانين الادعاء والاعتراض. فإذا كان مقتضى الدليل أن ينفتح للاعتراض، فمن شأن ذلك أن يولد من الدليل الواحد أدلة كثيرة، منها أدلة صريحة وأخرى ضمنية، ومنها ما هو مبني على القطع وأخرى على الظن، ومنها الشمولي الذي يهم الدليل كله والجزئي الذي يهم جزءا منه فقط. على هذا، نفهم من النظر طلبا للأدلة، وكل طلب للأدلة نظر، وطالب للأدلة ناظر. أما توسل الأدلة فيتم بوفاء الناظر بجملة من الضوابط التي تفضي به إلى التيه عن المطلوب متى أخل أو تخلف عن تحقيق بعضها على الأقل. بهذا المعنى يصبح الطلب فعلا عقليا تدبريا قابلا لأن يتخذ صيغا مختلفة، كأن يرد مقترنا بطلب الدليل أو بالمنع، ليدل على الاعتراض. وليصبح الطلب في هذا المقام طلبا تناظريا يقتضي وجود طرفين أحدهما عارض والآخر معترض؛ وليُفهم النظر بمعنى النظر في دعوى الخصم.

الادعاء إذن هو أن المنطوق به لا يكون خطابا حقا إلا إذا حصل الاعتقاد به، وكان المدعي مستعدا لإقامة الدليل عليه. لذا، يعتبر شرط التصديق بالدعوى أهم شرط للمدعي؛ فذلك هو الذي يجعله في وضع يحق له أن يطالب محاوره باتخاذ موقف تجاه دعواه، إما بالتسليم أو بالاعتراض. كما أن من شرط الاعتراض أن يرد على دعوى سابقة وأن يطالب المعترض المدعي بإثبات دعواه. لهذا، تتطلب كل عملية حجاجية تمحيص أي ادعاء، بتوسط عمليتي الادعاء والاعتراض، وبعيدا عن أي عامل داخلي أو خارجي يمكن أن يؤثر سلبا على إحدى العمليتين. فسواء كنا في سياق الادعاء أو الاعتراض، فقد نقدم حجة، يستغلها الطرف الخصم ضدنا، فنكون في وضع محرج. ويحصل هذا الوضع عندما لا ننظر بما فيه الكفاية في الحجج التي نقدمها لخصمنا؛ بحكم ظروف ذاتية أو خارجية، كالتسرع مثلا أو الإفراط في تقدير حجتنا أو شخصنا، وغير ذلك. كما نركز أحيانا على إبطال نظرية الخصم ونتغافل الدفاع عن تصورنا بشكل قد ينقلب ضدنا، بأن تنهزم دعوانا أمام دعوى الخصم. كما قد نتجاهل الحجج التي قدمها خصمنا، فنتسرع في إصدار حكم قد يقلبه خصمنا علينا، ويتخذه ذريعة للتهجم والتنقيص من قيمتنا والاستهزاء منا، وكل ما يماثل ذلك. فأحيانا قد يكون الهدف الأساسي هو استغلال ثغرة ما، مهما كانت لإفحام الخصم، حتى ولو باستخدام طرق غير مشروعة. وفي هذا، لا يختلف العلماء عن غيرهم. فقد يلجأ العالِم إلى استخدام أساليب غير مشروعة لتقبل حجته، كالتمويه والحيلة والتدليس، أو ترك الحجة للتوجه إلى الشخص مباشرة، بالتنقيص من قيمته العلمية، والنيل منه ومن سمعته، وغير ذلك من الأساليب التي تستخدم عندما يتعلق الأمر بالتهجم على الشخص. وما يدور داخل الجماعات العلمية، وما بين الجماعات خير دليل على ذلك.

إجمالا نقول إن الاعتراض قد يكون بالجملة، بأن يعترض المعترض على الدعوى، أو أن يخص حجة أو حجة جزئية. ليصبح الاعتراض بهذا المفهوم مقابلة الخصم بما يمنعه من تحصيل مقصوده؛ أو هو ممانعة الخصم بمساواته فيما يورده. ويتفرع الاعتراض إلى وجوه:

أ- المنع: قد يستعمل لفظ المنع بمعنى الدفع، أي رد الدليل أو المدعي. ومنه بيان فساد الوضع، ومنه عدم التأثير. وقد يستعمل بمعنى الدفع مطلقا، سواء كان بطلب الدليل أو بالإبطال. وطلب الدليل قد يخلو عن ذكر السند ويسمى منعا مجردا، وقد يذكر معه السند ويسمى تفصيل السند. وقد يذكر السند لتقوية المنع. فالمنع طلب الدليل على مقدمة معينة، ويسمى ممانعة ومناقضة ونقضا. وقد يكون بطريقة أخرى كأن يقول: 'هذا ممنوع'، أو 'لا أسلم لك بذلك'، أو 'مدعاك يحتاج إلى بيان'، إلخ. كما يمكن للسائل منع مقدمة الدليل إذا لم يستدل المعلل عليها، ولم تكن بديهية.

ب- المعارضة: طريقة لإسقاط كلام الخصم. وقد تكون معارضة دعوى بدعوى، أو معارضة حجة بحجة. فالمعارضة ضرب من المناقضة. فهي بمنزلة أن يقال لك 'دليلك هذا باطل، ولدي دليل ينفي مدعاك'. ويتم دفع المعلل للمعارضة إما بمنع بعض مقدمات دليل المعارض وهو المناقضة، أو بإثبات المعلل فساد دليله، أو باستلزام الفساد. ليعني التعارض بذلك تقابل الدليلين على سبيل الممانعة. على هذا، إذا عارض معارض، فللخصم دفع ما عورض به بإثبات قوة دليله على دليل المعارض. ودفع المعلل المعارضة إما بمنع بعض مقدمات دليل المعارض أو بإثبات فساد دليله، وهو النقض، أو بإثبات الدعوى بدليل آخر، وهو المعارضة على معارضة السائل. وتتفرع المعارضة إلى معارضة قوية، ومعارضة ضعيفة.

ج- النقض: إبطال الدليل بالتخلف أو باستلزامه الفساد. فيدخل فيه إبطال الدعوى غير المدللة وإبطال المقدمة غير المدللة. والمناقضة، منها ما يكون بأن يورد الخصم حجة بإزاء حجة الخصم تنتج نقيض نتيجة حجة الخصم. ومنها ما يكون بأن يقاوم، ولا يأتي بحجة على نقيض مطلوب الخصم، بل بقصد المقدمات. بمعنى أن المقاومة تكون إما مقاومة جهة المقدمة، أو القول، أو السائل، إلخ.

وعليه، فكل حجاج يشتمل على سياقات محركة للنقاش تقوم على العرض والاعتراض من خلال عمليات تستهدف تحصيل المطلوب وفق مقتضيات تتطلب الانضباط النظري والعملي.

وإذا كان الغرض من الحجة هو الإقناع، فالقوة الحجية تلعب دورا أساسيا في تحديد خصائص الفعالية الحجية. فالحجة قد تؤيد النتيجة أو تبطلها بدرجات متفاوتة. مما يعني أن هناك حجة تؤيد

وتدعم الدعوى وتسعى إلى إبطال دعوى الخصم، وحجة ندلل بواسطتها على صدق الدعوى، أو نعترض بها على دعوى الخصم. الأمر الذي يحدد قيمة الحجة في الخاصية الاستدلالية التي تؤسس لها. كما قد يتوفر الملفوظ الواحد على أكثر من حجة، وقد تشترك هذه الحجج في توجهها تأييدا أو إبطالا. وقد تختلف، فتسير في اتجاهات عدة. الأمر الذي يجعلنا نميز بين:

أ- حجج متضافرة: نقول عن حجتين بأنهما متضافرتين متى سقناهما لتعزيز النتيجة نفسها؛

ب- حجج متواجهة: متى سيقتا لتعزيز نتيجتين متعارضتين.

ويتم كل من التضافر والتواجه إما على اتصال أو على انفصال. لهذا، فنحن نرتب حججنا إما وفق عامل الاستئناف، أو بجعلها تخدم النتيجة نفسها باستقلال بعضها عن بعض. حيث يرى مطلب الاستئناف أن المكون اللاحق يجب أن يكون في التوجه نفسها الحجاجي للمكون السابق. وفي هذه الحالة، فإن إسهامات المتكلم في التفاعل ليست حرة، بل تخضع لمتطلبات الاستئناف؛ وعلى المكون الثاني للمداخلة أن يُستأنف انطلاقا من موضوع الخطاب المقدم من قبل المكون الأول. كما أن شرط التوجه الحجاجي يقتضي ألا يكون المكون الثاني للمداخلة في تناقض مع التوجه الحجاجي للمكون الأول. وذلك وفقا للمطلبين التاليين:

أ- لا يمكن الدفاع عن نتيجتين متقابلتين باعتماد الحجة نفسها.

ب- لا يمكن لحجتين متقابلتين أن تدافعا عن النتيجة نفسها.

وقد يخضع الترتيب لمقتضيات أخرى تتعلق بطبيعة المحاور ونوع الحوار، وغيرهما. فهناك من يحتاج إلى دليل واحد ليقتنع، وهناك من يحتاج إلى أكثر من دليل. كما أننا قد نبدأ بالحجج الضعيفة لننتقل تراتبيا جهة الحجج الأقوى، وهناك من نبدأ معه بالحجج الأقوى وننزل تراتبيا جهة الحجج الضعيفة. لهذا، يعد مطلب التوجه الحجاجي أحد المقومات الأساسية التي يجب استحضارها في كل عملية حجاجية. كما يجب أن نستحضر الحالة التي يكون فيها أكثر من تأويل واحد لحجة ما.

أما الاعتراض على حجة ما فيمكن أن يتخذ مسلكين:

أ- اعتراض مباشر أو غير مباشر على النتيجة أو نتيجة إحدى حججها الجزئية.

ب- الاعتراض على مقدمة إحدى حججها الجزئية، أي إحدى افتراضاتها.

بهذا، يتضح أن العلاقة التفاعلية بين الحجج يفضي بنا إلى مواقف تتحدد في: إما أن تؤيد حجة ما حجة أخرى، أو تدافع عنها، أو تهاجمها، أو تدحضها أو تعارضها (تقابل) أو تعاكسها (تناقض).

انطلاقا من هذا التحديد عمد دارسون من بينهم دينغ إلى القول عن حجة ما بأنها معللة إذا وفقط إذا كانت تنتمي على الأقل لنقطة ثابتة واحدة[1]. وحجة ما هي مستبعدة إذا وفقط إذا كانت غير معللة، أو ذهبت إلى عكس ما ذهبت إليه حجة معللة. أما الحجة القابلة للدفاع عنها فهي التي ليست لا معللة ولا مستبعدة. وبالجملة، يمكن تحديد المواقف التي يمكن اتخاذها إزاء حجة ما في: نعم أو ضد أو التردد أو الحياد. ويرتبط هذا بأحوال المخاطب التي نجملها في:

أ- عدم علمه بالحكم.

ب- متردد في ثبوت الحكم أو عدمه.

ج- منكر للحكم.

لهذا، فالعلاقة بين المتحاجين لا تتوقف عند تقديم المدعي لحججه والمدعى عليه لحجج مضادة، بل عليهم كذلك تقديم حجج تعبر عن الموافقة أو التعاضد متى سار الوضع في هذا الاتجاه. بمعنى، أن على الطرف المسلم تضمين خطابه تعابير من قبل: 'أوافقك الرأي'، 'أنا متفق مع ما ادعيته'، 'أساند موقفك'، 'ما قلته صحيح'... فبهذه الكيفية نتقدم في الحوار ونسهل عملية تحصيل النتائج[2]. حيث ينتظر من كل طرف استخدام حجج يشير بواسطتها إلى وجود نقط التقاء وتفاهم مع منازعه. أما متى لم يكن موافقا فيما يتعلق بالحجة أو بجزء منها، فيمكن أن يوجه حججه وجهة أخرى. وبما أن عامل المواجهة يجب أن يسمح بتحديد مواقف الشخص تجاه مختلف أجزاء حجة الآخر، فيمكن تصنيف الحجج بحسب موقف الشخص منها.

4. مآلات النزاع

تتحدد قوة نظرية ما بحسب الحجج التي تسوقها للدفاع عن نفسها، وفي مدى صمودها أمام الحجج التي تسعى لهزمها. لهذا يوصى عندما ننتصب للمعارضة أن نأخذ بالحجة في صورتها القوية. فالنظرية والنظرية المضادة تبنيان حججهما عبر الصراع فيما بينهما. فصاحب النظرية يسعى إلى صقل نظريته ونصرتها بحجج جديدة تكون ناتجة عن محاولة صد كل هجوم محتمل من قبل خصمه. كما أن الخصم لا يتوانى في تدعيم موقفه من خلال استغلال ثغرات النظرية لدحضها. على هذا، فالمدعي

(1) *P. M Dung, On the acceptability of arguments and its fundamental role in non-monotonic reasoning, logic programming and n-person games, In AI (77), 1995.*

(2) يسود هذا النوع من المعاملة بشكل أكثر في مجال العلوم، عندما يقدم أحد الأطراف فرضياته أو نتائجه، بينما تقل مثل هذه المعاملة في مجالات أخرى، مثلا المجال السياسي؛ حيث تسيطر المنافع والمصالح الخاصة.

يسعى إلى تقوية وجهة نظره بالبحث عن حجج تساندها وتجعلها صامدة أمام كل هجوم يستهدفها. أما المعترض فيسعى إلى البحث عن حجج جديدة تدعم موقفه الرامي إلى هزم نظرية الخصم. فعبر هذه العملية يستمر النزاع بين مساند للنظرية ومعارض لها حتى يستنفذ أحدهما مخزونه من الحجج، ليتم بموجب ذلك قبولها، أو تهزم، لتحل محلها نظرية جديدة تخضع بدورها للعملية نفسها. وعليه، فإن مهمة المدعي هو جعل نظريته تصمد أمام الانتقادات التي تستهدف النيل منها. أما متى تمكن الخصم من تقديم حجة قادرة على هزم حجة الخصم فهو يضعه في موقف يوحي بأنه استنفذ مخزونه من الحجج. وفي هذه الحالة قد يقوم بسحب مؤقت أو نهائي لتلك الحجة. وقد يأتي بحجج جديدة لتعضيدها؛ فتبدأ عملية الاعتراض من جديد إما عليها أو على إحدى الحجج الجزئية التي سيقت لمساندتها.

أ- الانهزام

بما أن الحجج يمكن أن تدخل في صراع فيما بينها، فهذا يقتضي أن تتوافر أنساق الحجاج على تصور يسمح بالمقارنة فيما بينها. الأمر الذي دفع ببعض الدارسات إلى اتخاذ علاقة الانهزام معيارا للمفاضلة بين أنساق الحجاج[1]. على هذا، اعتمد بعض الدارسين على نسق يأخذ بعلاقة الانهزام ليجعلوه يستجيب لتلك الحالات التي نكون فيها فقط أمام حجج يمكن الدفاع عنها. بالإضافة إلى مقاربات أخرى همت الحالة التي نكون فيها في وضع لا نتوفر فيه على حجج يمكن الدفاع عنها. وهناك من اعتمد على تصور يستند إلى فكرة أولية هي مجموعة الحجج المرتبة بواسطة علاقة اثنانية للانهزام. حيث تبين أن بناء نسق صوري يدرس النزاعات يقوم على تخصيص نسق مجرد تحدد فيه الحجج وعلاقة الانهزام. فعلاقة الانهزام تمكننا من مقارنة الحجج اثنين- اثنين. لكن صعوبة اعتماد علاقة الانهزام للمقارنة بين الحجج على شكل زوجين أفضى ببعض الدارسين إلى تبني تصور يسمح بالربط وتوليد مجموعات متنوعة من الحجج التي تُعد بمثابة امتداد للحجة.

وعليه، يتبين أنه إذا كان المنطق الرتيب يرى أن إضافة مقدمات جديدة لا يفضي إلى عدم صحة الحجة، بل يقدم فقط حجة مضادة، فقد ذهب المنطق غير الرتيب إلى التسليم بأنه من مقدمات جديدة يمكن أن نتبنى حجة أقوى تمكننا من هزم الحجة الأولى. بالتالي، نقول عن استدلال ما إنه قابل للانهزام إذا نتج عن إضافة أخبار جديدة هزم الأسباب التي قدمت لصالح نتيجة معينة. وبموجب هذا، يمكن القول إن المنطق غير الرتيب يسمح بإعادة صياغة نتيجة سحبناها مؤقتا. بالكيفية نفسها التي يقر

(1) *G.R, Simari, & R.P. Loui, A Mathematical Treatment of Defeasible Reasoning and its Implementation, Artificial Intelligence 53: 125-157, 1992.*

بها بإمكان سحبها كلما توفرنا على معلومة جديدة. فمن شأن تدخل معلومة جديدة أن يقدم دليلا يثبت عكس النتيجة التي حكمنا عليها سابقا بأن قلنا بأنها مقبولة افتراضا[1]. هذه المقاربة الحركية لتطور النظريات العلمية تمكننا من تفسير السؤال المتعلق بدليل دعوى ما. وهو ما يعني على مستوى منطق الحجاج أن إثبات دعوى ما يعني أنها تبقى غير مهزومة في مسلسل تبادل الحجج المؤيدة والحجج المضادة، أو أنها قادرة على صد وهزم كل حجة تسعى إلى هزمها، سواء تعلق الأمر بالحجج الحالية أو المفترضة. انطلاقا من هذا التصور أكد التصور الجدلي أن الدليل الخاص بحجة ما يتم من خلال مسلسل يأخذ صورة لعبة حوارية أخلاقية بين مقترح لحجة ورافض لها. وكل طرف يسعى إلى تقديم حجج للدفاع عن وجهة نظره. إنها عملية تبادل الحجج والحجج المضادة. هذا الموقف يتطلب من المخاطب أن يسهم في الحوار بتقديم حجج مضادة ضمن ما يسمى بالخصومة.

فالعالِم قد يفترض وهو يقدم نظريته ما يمكن أن يعترض به متخصص في المجال. وهو ما يجعله أحيانا يستبق الحجج المضادة التي يمكن أن تقدم ضد نظريته. فما دمنا لا نتوفر على حجج دامغة تضمن لنا أن ما أثبتناه اليوم سيبقى كذلك في المستقبل؛ فعلينا أحيانا استباق حالة ظهور حجج جديدة يمكن أن تفضي إلى هزم النظرية. كما أن إعادة تأويل جزئي أو كلي لتاريخ العلم قد يؤدي إلى تغيير المواقف بتقديم حجج مساندة أو مضادة لنظرية ما.

لقد سعى التوجه الرامي إلى بناء نسق حجاجي يقوم على تصور قابلية للانهزام إلى تحديد وضع للحجج استند فيه إلى تصور مفاده أن الدليل المتعلق بحجة ما يتم من خلال مسلسل يأخذ شكل لعبة حوارية. فالمدعي يبدأ بالكلام، فيقدم دعواه ويدلل عليها. ثم يقوم المعترض بمنازعة هذا الوضع يبسط حججه المضادة. بالتالي، يقدم كل منهما حججا تسعى إلى تثبيت موقفه. وعليه، فإن التصور الجدلي يرتكز على التبادل القائم بين الحجة والحجة المضادة. هذا النمط من الحجاج الذي يطلب من العارض أن يسهم في الحوار بتقديم حجج مضادة هو الذي يسمى حوار الخصام والنزاع. في مقابل هذا، هناك من تبنى تصور الضربة الملائمة؛ وذلك بغية تمييز فكرة الضربة الملائمة عن الضربات غير المشروعة وغير المقبولة، التي تستهدف بالأساس النيل من الغير باستخدام سبل غير مشروعة. وضمن هذا المسعى اقترحت أنساق حجاجية تأخذ بعين الاعتبار الاستدلالات اليومية، بأن أخذ دينغ مثلا مفهوم القبول كفكرة أساسية تسمح بتحديد مختلف امتدادات الحجة. بالتالي، أمكن تحديد عدة تصورات لامتدادات حجة ما باعتماد تصوري التسليم والقبول. وعليه، نقبل بحجة ما متى دافعت عن

(1) R, Reiter, "*A Logic for Default Reasoning*", *Artificial Intelligence 13, 1980, pp81-132..*

نفسها ضد أي هجوم، بمعنى أن الشخص لن يقبل إلا الحجج التي يمكن أن يدافع عنها وقادرة على صد أي هجوم يستهدفها. لكن هناك من اعتبر معيار الانهزام غير كاف، لكونه يطرح صعوبات عندما يتعلق الأمر بسبل إقرار أن حجة ما تهزم حجة أخرى. وهذا كاف لبيان أن علاقة الانهزام ليست كافية لتحديد مآل الحجج؛ بمعنى ليس هناك ما يسمح بالبت في أن 'ب' تهزم 'ج' أو أن 'ج' تهزم 'ب'.

لقد كان التقليد المعتمد في هذا المقام بالنسبة إلى المنطق غير الرتيب هو الاعتماد على ما يسمى بقاعدة التخصيص؛ بمعنى إعطاء الأولوية للحجج الخاصة (الخصوصية). ويعود هذا إلى أنه كلما كان خبر ما أكثر خصوصية، كلما كان أكثر وثوقا. وبتطبيق قاعدة الخصوصية يمكن إثبات أن الحجة 'ب' تهزم الحجة 'ج'، أو العكس. بالتالي، فإن تعريف علاقة الانهزام يتطلب تخصيص توجهات حل النزاع بين الحجج. وعليه، تم التأكيد على وجوب الأخذ بقاعدة الخصوصية في تعريف علاقة الانهزام. ومع ذلك فقد تبين صعوبة تطبيق هذا المعيار بالنسبة إلى العديد من الحالات. فلنفترض أن شخصا ما يقدر صحته بالكيفية نفسها التي يقدر بها رغباته. لكننا نعرف أنه يفضل صحته على رغباته. ولنفترض أنه وجد في وضع عليه أن يختار بين أن يدخن أو ألا يدخن. سنستنتج بأنه سيختار عدم التدخين، ومع ذلك أشعل سيجارة. في هذه الحالة علينا مراجعة نتيجتنا لتفسير الاختيار الذي قام به. وفي مثل هذه الحالة يمكن تبرير ذلك بأسباب عدة، منها ما هو اجتماعي، كالرغبة في الانتماء لمجموعة ما، أو أسباب نفسية، مفادها الرغبة في الترويح عن النفس، أو أسباب تتمثل في أن التدخين من وقت لآخر لا يضر بالصحة. لكن لا يمكن أن نستنتج في كل الأحوال أنه يفضل رغباته على صحته. وهذا المعيار وحده لا يمكن أن يقلب أو يغير معيار المفاضلة. بالتالي، لا يمكن اتخاذه قاعدة عامة، بل معيارا يسعى الشخص إلى احترامه. على هذا، يمكن القول بأن الخصوصية لا تختلف عن المعايير الأخرى التي استندت إلى تصورات أخرى، مثل الأولوية. مما ذهب ببعض منتقدي هذا التصور إلى اعتماد خاصية الاتساق عاملا أساسيا في المفاضلة بين الحجج. حيث المطالبة باستبعاد كل الحجج غير المتسقة. وعليه، فقد تؤدي حجة ما إلى منع استنتاج نتيجة ما. وفي هذا المقام أكد بعض الدارسين بأن النقص الذي تعاني منه بعض النظريات يكمن في كونها تأخذ بعلاقة للترتيب بين الحجج دون تحديد معايير الأولوية. وذلك لاعتقادها بعدم إمكان تحديد معايير عامة ومبادئ كلية للانهزام تسري على كل الحالات. خصوصا وأن حقل الدراسات الذي يهم الحس المشترك جد واسع؛ بالإضافة إلى تغاير الحقول المعرفية التي يضمها. لهذا، من الصعب على أنساق الحجاج أن تحدد معايير الأولوية في استقلال عن المجال المدروس. فمن المفروض أن تكون لكل مجال معاييره الخاصة. بالتالي، لا يمكن استخدام حجة متى كانت الفرضيات الخاصة بعدم قابلية البرهنة غير متحققة، أي متى وجدت حجة تبرهن على أن ما افترضته

الحجة الأولى غير قابل للبرهنة. وبموجب ذلك طور براكين وسارتور نسقا يكون فيه ترتيب الحجج غير قار، بل يمكن أن يشكل موضوع حجاج قابل للانهزام[1]. وذلك بإدخال مقومات قادرة على تحديد علاقة الأولوية بين الحجج المتنازعة. وتتمثل أساسا في معياري التعليل والقبول. أما علاقة الانهزام تمكننا من المقارنة بين الحجج اثنين-اثنين، بفعل أن الحجج التي يبطل بعضها بعضا تتدافع بشكل متبادل. فنقول إن حجة ما تهزم حجة أخرى متى كانت أقوى منها عند تصادمهما. ونقول بتساوي حجتين من جهة القوة متى تدافعتا بشكل متبادل. كما نقول عن حجة ما بأنها تهزم حجة أخرى بشكل دقيق (محدد) إذا وفقط إذا 'ب' تهزم 'ج' و'ج' لا تهزم 'ب'، أو أنها تهزم إحدى حججها الجزئية. ونستحضر في المقام نفسه تلك الحجج التي نقول عنها بأنها تدمر نفسها بنفسها. حيث نقول عن حجة ما بأنها تدمر نفسها بنفسها عندما تهزم إحدى حججها الجزئية؛ كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى المفارقة الكذاب. فلو قلت: 'أنا أكذب' فأنا كاذب إذا كنت صادقا، وأنا صادق إذا كنت كاذبا. بالتالي، لا يمكن أن أتوقف في مرحلة ما لأقول إنني صادق أو كاذب. فالكذب يهزم الصدق، والصدق يهزم الكذب. وإذا كان الأمر كذلك، فمن الصعب أن نلاحظ ما هو غير صحيح في الحجاج انطلاقا من سلسلة من الافتراضات المقبولة من قبل شخص أو مجموعة بدون أن يكون صدقها معروفا من قبل الذي يُقوم الحجة. وبما أن كل طرف يحدد الأولوية من منظوره الخاص، فهجومه على حجج الخصم يتم انطلاقا من هذا التحديد. أما الخصم فقد يعترض على ذلك، أو يتجاهل الهجوم على حجته. وهو ما يجعل الهجوم تناظريا، على عكس الانهزام الذي يبقى لا تناظريا. كما يمكن تصنيف الحجج المهزومة إلى فئة الحجج غير المعللة التي هزمتها حجة أو حجج معللة، حجج غير معللة. بمعنى أننا نميز بين حجج مهزومة من طرف حجج معللة، وحجج مهزومة من طرف حجج غير معللة. ونسمي الحجج الأولى بالحجج المستبعدة، والثانية هي تلك التي يمكن الدفاع عنها.

ب- القبول

إذا كانت عملية الانهزام تخضع بالأساس لعوامل داخلية متعلقة بالحوار وطرق التدليل والتبليغ، فإن القبول يخضع أساسا لعوامل خارجية تتعلق أساسا بالمرجعية الفكرية والاجتماعية للشخص. فقد يقبل شخص ما بحجة ضعيفة بفعل تدخل عوامل عدة، في الوقت نفسه الذي قد يرفض فيه حجة أخرى لكونها تتباين مع ثقافته أو معتقداته أو قيمه. ففي الوقت الذي ننضبط فيه في المرحلة

(1) *H,Prakken, A Formal Theory about Preferring the Most Specific Argument, Rapport nr, IR-238, Amsterdam,1991.*

الأولى لمقتضيات منطقية بالأساس، يكون مرشدنا في المرحلة الثانية هي العوامل الشخصية المتمثلة في ثقافتنا ومعتقداتنا، إلخ. فقد لا نقبل مثلا بحجة مهما كانت قوتها عندما تتناقض مع معتقداتنا. كما أن ما يبدو لنا قويا وملائما قد يكون غير ذلك في نظر غيرنا. لهذا، فإن مراعاة وجهة نظر كل طرف يفضي بنا إلى التركيز على مفهوم القبول. فإذا كانت عملية الانهزام لا يمكن أن تتم بشكل مشروع دون الانضباط لمجموعة من القواعد والضوابط المتعلقة بالأقوال والأحوال، فإن القبول يتم وفق عوامل تخص مرجعيات الحاج. وهو ما يفسر اختلاف سلم الأولويات في حالة تباين القواسم المشتركة بين المتحاجين. وكلما عمدت الأطراف إلى مراعاة القواسم المشتركة كلما تقلصت الهوة بينها. محصول الكلام، أنه إذا كانت عملية التدليل تنبني على تعهد الطرفين بالالتزام بشكل متساو، فإن التقويم ينبني على عدم تساوي الأولويات بالنسبة إلى الأطراف المتنازعة. ليفضي بنا هذا إلى القول بأن عدم القبول يجب أن يستند إلى تعليل نقدم فيه الأسباب الداعية إلى عدم قبول حجة ما، بينما القبول قد لا يقتضي التعليل.

هناك من يرى بأن الاختلاف الأساسي بين أنساق الحجاج يتم بتحديد الشروط التي تجعلنا نفضل بنية حجاجية على أخرى. الأمر الذي جعل بعض الدراسات تقوم ببناء نماذج ترتكز على مفهوم الحجة والحجة المضادة. فمن خلال المقارنة بين هذه الحجج نفضي إلى التفرقة بين تلك التي نعتبرها مقبولة وتلك التي لا يمكن قبولها. وهو الوضع الذي يقتضي منا أحيانا طلب إعادة بناء الحجة. الأمر الذي ذهب بهذه الدراسات إلى الحديث عن الجزم المؤقت. فإذا كان تحديد وضع حجة ما يتوقف على طبيعة التفاعل بين الحجج المقدمة، فمن الواجب التمييز في هذا الصدد بين تصور القبول والتعليل. كما يفترض أخذ بعين الاعتبار الحالة التي تدخل فيها الحجج في نزاع تسعى فيه كل منها لإبطال الأخرى. فقد تتدافع حجتان نحو نتيجتين متناقضتين. وفي هذه الحالة يمكن تعليل إحداهما على حساب الأخرى، أو رفضهما معا عندما لا نستطيع البت في النزاع القائم بينهما.

انطلاقا من مفهوم القبول يمكن تحديد وضع كل حجة. فنقول عن حجة ما بأنها صحيحة متى نتج عن صدق المواضع صدق النتيجة المرتبطة بها. أما متى كان بالإمكان أن تكون المواضع صادقة والنتيجة كاذبة، فنحن أمام حجة غير مقبولة. ومادام الأمر يتعلق بقبول الحجة، فهناك حجج نستند فيها إلى وقائع، بينما تبنى حجج أخرى على مجرد رأي أو اعتقاد أو استدلال منطقي. وهو ما يجعل معايير قبول النمط الأول تختلف عن تلك التي نستند إليها في قبول النمط الثاني. ومع ذلك قد يكون بإمكان حجة ما أن تجمع بين أمرين، بأن تقوم على واقعة يمكن التحقق منها، وتعتمد في الآن نفسه اعتماد علاقات منطقية تسمح بجعلها متسقة.

يفضي بنا ما سلف إلى التمييز بين صنفين من الحجج:

أ- حجج تنبني على الوقائع: تستمد صحتها من مدى مطابقة الحجة مع الواقعة التي تتكلم عنها. وفي هذه الحالة نعمد إلى إقناع المخاطب بالإحالة على الأشياء الخارجية التي تتكلم عنها الواقعة، والتي يمكنه معاينتها والتحقق منها؛

ب- حجج تستند إلى استدلال منطقي: تتوقف صحتها على مدى اتساقها وملاءمتها للضوابط المنطقية. فلا يكتفي المدلل بتقديم وقائع أو تصورات متفرقة، بل لابد له من الربط بينها وفق ضوابط منطقية محددة. وفي هذه الحالة يتم تركيز النظر على طبيعة العلاقات التي تربط بين الحجج.

وفق هذه الاعتبارات يمكن تقسيم الحجج إلى قسمين:

أ- فئة الحجج المعللة.

ب- فئة الحجج غير المعللة.

على هذا، فإن قبول حجة ما يقتضي استحضار معايير تسمح لنا بالتمييز بين أمور منها، التفرقة بين الواقعة والحكم؛ وبين الاعتقاد والمعرفة، وتمييز ما هو ذاتي عما هو موضوعي، والخبر عن ناقله، إلخ. فمن شأن هذا أن يفسر لنا الباعث في تقديم الخبر، والكشف عن مصدره والقصد منه، إلخ. فقد نعمد أحيانا إلى قبول حجة ما لمجرد أن فلان قال بها، فيكون القبول مستندا إلى القائل، لا إلى ما قيل. كما أن الكيفية التي نربط بها المقدمة أو المقدمات بالنتيجة تلعب دورا أساسيا في القبول. فنلاحظ أننا نستخدم في استدلالاتنا روابط مثل 'على هذا'، و'إذن'، و'طبقا لما سلف'، و'لكن'، و'انطلاقا مما سلف'، و'مع ذلك'، وغيرها؛ وذلك بهدف تحديد علاقة معينة بين السابق واللاحق، وبين الحجة والنتيجة. بالتالي، قد تكون العلاقة بين السابق واللاحق علاقة إضافة أو استدراك أو تقابل، إلخ. وهذه الروابط تعكس بدورها قيمة معينة. فقولي مثلا 'ربما' لا يعكس ما يقوله التعبير 'من المؤكد' أو 'من المحتمل' أو 'من المحتمل جدا' أو 'أغلب الظن'، إلخ. فمن الروابط ما يحقق التضافر الانفصالي أو الاتصالي بدون إقامة تفاضل بين الحجج، في الوقت الذي تقيم فيه روابط أخرى تفاضلا بين الحجج. لنخلص من هذا إلى أن المفاضلة من هذه الوجهة تتم بجعل التفاعل الحجاجي يخضع لمبدإ القوة الحجية. ذلك أن العملية الحجية تبنى وفق مبدأين:

أ- مبدأ القوة الحجية: حيث تخضع الحجج لتراتبية تعكس قوتها؛

ب- مبدأ التعارض الحجي: إذا كانت لدينا حجة تؤيد نتيجة ما 'ب'، فهناك حجة تؤيد ~ ب.

نسعى في هذا المقام إلى التأكيد على أن العلاقة التفاعلية بين الحجج تعتبر مكونا أساسيا في النسق الحجاجي، باعتبارها وسيلة لتقدير قوة حجة ما. ولأن الغرض يكمن في تحديد طبيعة العلاقات بين الحجج، فنحن في حاجة لتحديد طبيعة النزاع بين الحجج وتوقع المآلات التي يمكن أن ينتهي إليها.

يقودنا الكلام عن فئات القبول إلى استحضار عدة مقاربات سعت إلى معالجة تصور الحجة، منها تلك التي اعتمدت على تشجير مفهوم الاستنتاج، وأخرى استندت إلى متوالية الاستنتاج، في حين اعتمدت مقاربة أخرى على الزوج السند- النتيجة. إلا أن العديد من الانتقادات وجهت لهذه المقاربات، من قبل دارسين تبنوا تصورات أخرى قادرة في نظرهم على تلافي الأخطاء التي وقعت فيها المقاربات السابقة. ونذكر من بينها تلك المقاربة التي اعتمدت على تصور القبول المتدرج، وارتكزت على تصورات تتحدد أساسا في: الشخص، والجواب، وسند الحجة. من هذا المنظور كذلك تحدث بعض الدارسين عن فئات القبول وعن التوليد الحركي للحجج في إطار تفاعل حواري. فيمكن مثلا أن نقبل المعلومة الجديدة لكونها تورد أخبارا جديدة أو تفرض أولويات معينة. ولربط فكرة الاتساق بتصور القبول تم التسليم بأن اتساق المعارف عند الشخص يقتضي ألا يقبل إلا الصيغ المنسجمة مع معارفه. وهو ما قد يفسر اختلاف مواقفنا إزاء واقعة ما، إذ يمكن أن تتوافق مع معارفنا، فيتم الاتفاق، أو تتباين المواقف، فنعترض ونرفض. وقد نتخذ مواقف أخرى، كأن لا نقرر بشكل نهائي، أو نلتزم الحياد في انتظار أن تتضح الرؤيا. بهذه الكيفية يمكن أن ننظر إلى منطق الحجاج على أنه مسلسل لتوليد الحجج. وهو ما يجعل الواحد منا يتبنى مواقف تتمثل في مع أو ضد أو يتخذ موقف الحياد أو يبقى في منزلة المتردد. بالتالي، يتضح أن ما يميز الأنساق الحالية هو سماحها باتخاذ مواقف مؤقتة. فقد نتخذ، ونحن نتحاج، مواقف مؤقتة، في انتظار أن يعلل الخصم موقفه بإيراد حجة أو حجج جديدة. وفي مثل هذا المقام يعتبر القبول غير كاف. فقد نقول بأن هذا الشخص يوافق على 'ب' متى لم يقبل بالقضية '~ ب'، ومع ذلك، قد لا يصرح بالقبول، لأنه قد يكون في موقف المتردد، في انتظار أن يتوفر على أخبار تؤيد 'ب'. أما الحياد، فقد نعتره غياب التفاعل بين الأطراف المتحاورة، كما قد نفسره بأنه دعوة ضمنية إلى غلق الحوار، أو عدم التصريح بالانهزام. لهذا، نصف الحياد بأنه موقف عدم الاتساق؛ أي ذلك الموقف الذي يمكن تفسيره بأنه يقبل قضية ونقيضها في الوقت نفسه. ويمكن التعبير عن هذه المواقف كما يلي:

– 'س' مع 'ب' إذا كان ضد ~ 'ب'.

– 'س' محايد بالنسبة إلى 'ب' إذا وفقط إذا كان محايدا فيما يتعلق بـ ~ 'ب'.

- "س" متردد فيما يتعلق بـ "ب" إذا وفقط إذا كان مترددا فيما يخص ~ "ب".
- "س" ضد "ب" إذا وفقط إذا هو مع ~ "ب".

ومادامت الأنساق الحجاجية الحالية تسمح للشخص بتغيير موقفه بظهور حجة جديدة، فهذا يقتضي بيان الاحتمالات الممكنة في مثل هذه الحالة؛ بمعنى أن الشخص الذي يوضع أمام حجة جديدة يجد نفسه أمام وضعين:

أ- الاستمرار في تبني الموقف نفسه: فقد يبقى الشخص ثابتا على موقفه السابق ويتشبث به. إلا أن هذا الموقف لا يقبل في حالة الحياد أو التردد. فقد نطالبه بعد تقديم حجج جديدة أو معلومات إضافية أن يتخذ موقفا محددا. فهو مطالب بالتخلي عن حياده أو تردده بالتسليم أو بالاعتراض.

ب- أن تسهم الحجة الجديدة في تفعيل الحوار في نفس الاتجاه أو في اتجاه آخر.

يتبين مما سلف، أن هدف الحجاج هو الحصول على أساس يستند إلى المعارف التي تجعلنا نقوم نفية ما بالبحث عن الأسباب التي تؤيد الحجة أو تعترض عليها. لنقوم بعد ذلك بتمييز الأجوبة الملائمة عن غير الملائمة. بالتالي، نقول عن حجة ما بأنها مقبولة من قبل شخص ما، متى كان بمقدوره تقديم حجج تساندها وتتصدى لأي هجوم يستهدفها. ونقول عن واقعة ما بأنها صادقة متى توفرت حجة قادرة عن الدفاع عنها، والصمود أمام أي هجوم يستهدفها. وبالجملة، فإن صدق قضية ما يتم وفق الحجج المقبولة التي تؤيدها وتدافع عنها. ولتقوية تصور القبول أدخل بعض الدارسين علاقة المفاضلة في تعريفهم لفئات القبول. وبموجب ذلك، نقول إن فئة القبول تضم كل الحجج التي تدافع عن نفسها ضد أية حجة مضادة لها. وبهذه الطريقة جعلوا مفهوم المفاضلة متضمنا في فئة القبول.

5. المفاضلة بين الحجج

قد يستهدف الحجاج التوصل إلى نتيجة معينة انطلاقا من مقدمات صاغها بنفسه أو اشترك في صياغتها مع غيره. وقد لا يحتاج إلى التسليم بالمقدمات التي ينطلق منها لأن ما يعنيه منها ليس سوى ما يترتب عليها من نتائج. كما قد يستدل لإقناع الغير، فيسلم بصدق مقدماته ويبني عليها صدق النتيجة، لاعتقاده أن الغير يقبل بمقدماته. ولما كان يحتاج في دليله إلى استخدام المقدمات التي تكفي لحصول النتيجة المطلوبة، فقد يحتاج إلى أكثر من مقدمة واحدة، وقد يطوي منها ما يعلم أن الغير محيط به بمشاركة له في معرفته. كما قد يعمد إلى تغيير ترتيب أدلته، فيبدأ بذكر النتيجة ثم يدلل عليها. وعليه،

يمكن بناء الحجة والتدليل عليها بطرق مختلفة ومتنوعة يكون الباعث على ذلك عوامل داخلية وخارجية. كما يمكن الدفاع عن دعوى معينة بحجج متنوعة ومتفاوتة الصدق والقوة والملاءمة.

1-5. معايير التفضيل

يقودنا البحث في معايير التفضيل إلى القول بأن قوة حجة ما تستمد من مقومات قد تعود إلى المضمون أو إلى طريقة التدليل. كما نقول عن حجة ما بأنها ملائمة متى كانت صادقة وتوفرت في ذات الوقت على قوة تجعلها تفي بالغرض المطلوب. لتصبح بذلك عملية التفاضل بين الحجج قائمة على معايير الصدق والقوة والملاءمة. ومع ذلك، فقد تكون حجة ما قوية، لكننا قد نستخدمها بشكل غير ملائم، مما قد ينعكس على قوتها. كما يمكن لحجة ضعيفة أن توظف بشكل ملائم يزيد من قوتها. أما الصدق فهو مفترض في كل حجة نقدمها؛ لكنه ليس ملازم للقوة، وهو ما يمكن أن يجعل حجتان صادقتان تختلفان من جهة القوة. ولهذا، قد تتغير درجة قوة حجة ما بتبدل أحوالها اللغوية وخارج-لغوية. ويمكن أن تكون الحجة ضمنية نشتقها اعتمادا على قرائن سياقية ومقامية، ومع ذلك يمكن أن يكون تأثيرها أقوى من حجة ظاهرة. وفي مثل هذه الحالة على المتكلم أن يأخذ بمبدإ "تسهيل الظفر بالنتيجة"، بأن يقدم قدرا من المعلومات الكافية لإعادة بناء النتيجة، حتى لا يؤثر ذلك على عملية التخاطب. كما يمكن لحجة ضعيفة أن تؤدي دورها وتؤثر بقوة، بينما قد لا تؤدي حجة قوية دورها، بأن يكون تأثيرها ضعيفا. على هذا، فتحديد قوة الحجة يكمن أساسا في قوة التأثير الذي تحدثه في المتلقي. فقد تكون قوية من منظور المتكلم، لكن أثرها يكون ضعيفا على المستمع، والعكس بالعكس. وعليه، يمكن أن تكون فعالية حجة ضعيفة أكثر من تلك التي اعتبرناها حجة قوية. لهذا، فما يجب مراعاته في حجة ما ليس قوتها فقط، بل كذلك الأثر الذي تتركه في المخاطب. وهذا يستدعي تقويمها ضمن سياق محدد. لأن السياق الذي ترد فيه حجة ما قد يجعلنا نؤولها تأويلا ضعيفا أو قويا، ملائما أو غير ملائم. وهو ما يفسر إمكان إعطاء أكثر من تأويل واحد لحجة ما، قد يكون أحدهما ضعيفا والآخر قويا. وفي مثل هذه الحالة ينتظر من المتكلم أن يحرص على أن يعطيها المخاطب المعنى الذي قصده. لأن الحجة لا تتوقف على واضعها فقط، بل يشترك فيها مع من ينازعه الوضع. على هذا، فإن فعالية حجة ما تتوقف على ما تحدثه من تفاعل إيجابي أو سلبي بين المدعي والمدعى عليه. لهذا، فكلما تساءلنا عن قوة أو ضعف حجة ما، فلا يجب مراعاة موقف المتكلم فقط، بل كذلك النظر في الأثر الذي تحدثه فيمن وجهت إليه. كما أن الملاءمة في تعالق دائم مع السياق. بحيث قد تكون حجة ما ملائمة في سياق معين دون أن تكون كذلك في سياق آخر مغاير. لتتعدد بذلك درجة ملاءمة قضية ما بتعدد السياقات. وهو

دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي

الدكتور حسن المودن

المبحث الأول

المخاطب الواقعي/ المخاطب المتخيل

في البلاغة، ينظر إلى المخاطب نظرة مركّبة: المخاطب هو الكائن الإنساني الواقعي الذي يتوجه إليه المتكلّم بالخطاب في زمان ومكان محددين، والمخاطب هو هذا الكائن نفسه وقد انتقل إلى متخيّل المتكلم ليكون من العناصر المؤسسة لخطابه. المخاطب الأول بعديّ، أي هو من يتوجه إليه المتكلّم بعد إنتاج الخطاب، والثاني قبليّ، أي هو هذا المخاطب الذي يستحضره المتكلم قبل إنتاج خطابه، فالخطاب يقتضي أن يكون المتكلم قد كوّن فكرة مفترضة وصورة متخيلة عن مخاطبه قبل أن يواجهه بخطابه واقعيا وفعليا.

والشيء الأساس هنا أن نجاح الخطاب أو فشله رهين بالمسافة الفاصلة بين المخاطب الواقعي والمخاطب المتخيَّل، أي أن المسافة الفاصلة بين الصورة المتخيلة وبين الواقع هي التي تحدد فعالية الخطاب. وإذا كانت المسافة كبيرة، فإن مآل مشروع الإقناع هو الفشل. وكلّما كانت الصورة المتخيلة أقرب من الواقع إلا وكانت عنصرا حاسما في التواصل والإقناع.

لا يعني المخاطب المتخيَّل أن المخاطب من صنع الخيال، بل يعني أن المتكلم قبل أن يواجه المخاطب الواقعي بخطابه يكون قد استطاع أن يكوّن عن المخاطب الواقعي تمثلا ذهنيا وصورة متخيلة انطلاقا من معطيات سياقية تخصّ المخاطب الواقعي. وبعبارة أخرى، فالمعطيات السياقية التي تتصل بالمخاطب في الواقع المادي تتحول إلى صور وتمثّلات ينشئها المتكلم عن المخاطب. وهي معطيات سياقية متعددة ومتنافرة بحسب طبيعة المخاطب وهويته وانتمائه الاجتماعي واللغوي والثقافي، وبحسب كفاياته الذهنية والتخييلية. فالمخاطب الواقعي عنصر متغير يحدده المتكلم عندما يختاره هدفا لمشروع الإقناع والتأثير؛ أي أن المسألة التي ينبغي أن يعالجها المتكلم مسبقا قبل إنتاج الخطاب هي: من يكون المخاطب الذي سيتوجه إليه بالخطاب؟

المبحث الثاني

المخاطب: العامّة/الخاصّة

أول ما ينبغي أن يحدّده المتكلم ويأخذه بعين الاعتبار قبل بناء خطابه هو نوعية مخاطبه، أي هويته السوسيو-ثقافية. ونجد البلاغي يتحدث عن نوعين أساسين من المخاطبين، يسمي الأول العامّة أو العوامّ، والثاني الخاصّة أو الخواصّ. فالجاحظ يقول إن الخطاب يكون «**على قدر المستمعين، ومن يحضره من العوامّ والخواصّ**»[1].

قد تعني العامّة معنى عامّا تؤديه عبارة أخرى من مثل: **الناس** التي يستعملها **الجاحظ** في أكثر من مكان: عندما يتحدث، مثلا، عن نوعية الخطاب الشفوي، فهو يقول: «**والنّاس لا يعيّرون الخرس، ولا يلومون من استولى على بيانه العجز. وهم يذمون الحصر، ويؤنبون العييّ**»[2]. وعندما يستشهد بأقوال الآخرين، ومن ذلك: «**وقال عبد الله بن مسعود: حدّث النّاس ما حدجوك بأبصارهم، وأذنوا لك بأسماعهم، ولحظوك بأبصارهم، وإذا رأيت منهم فترة فامسك**»[3].

وبهذا المعنى، فعبارة الناس تعني ما يسمى اليوم: **الجمهور العام**، وخاصة ذلك الذي يواجهه المتكلم بشكل ماديّ ملموس في مكان وزمان محددين. والجمهور العام يتألف من مكونات متنوعة ومتنافرة، ويقتضي من المتكلم خطابا بخصائص تجعله مقبولا من كل هذه المكونات. والمبدأ العام الذي ينبغي أن ينطلق منه المتكلم كلما فكّر في توجيه خطاب إلى الناس هو ما جاء في قول بعض العلماء الأوائل: «**إنّما الناس أحاديث، فإن استطعت أن تكون أحسنهم حديثا فافعل**»[4].

وقريبا من هذا المعنى العام للمخاطب، نجد **عبد القاهر الجرجاني** يتحدث عن نوع من الخطاب الاستعاري يجد «**اعترافا به وموافقة عليه من كلّ إنسان**»[5]. وقد يتسع هذا المعنى العام عند البعض ليشمل المخاطب في كل مكان وزمان، فقد سئل أحدهم: «**لم تؤثر السجع على المنثور، وتلزم نفسك القوافي وإقامة الوزن؟ قال: إن كلامي لو كنت لا آمل فيه إلا سماع الشاهد لقلّ خلافي عليك، ولكنّي أريد الغائب والحاضر، والراهن والغابر**»[6].

---

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ت. عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، د. ت، ص 105.
(2) المرجع نفسه، ج1، ص 12.
(3) المرجع نفسه، ج1، ص 104.
(4) المرجع نفسه، ج 2، ص 75.
(5) الجرجاني، أسرار البلاغة، ت. هـ.ريتر، دار المسيرة، بيروت، ط،1983، ص 80.
(6) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 287.

ومع ذلك، فإننا نجد الجاحظ يدقّق معنى العامة، ويميّزه عن معنى الناس، فالعامة لا تعني الناس جميعا، أي كل الأمم وكل الأجناس وكل الطبقات، بل هي لا تعني حتى العرب كلهم، قدر ما تعني طبقة وسطى تتألف من كل المكونات الاجتماعية التي لها كفايات الإقبال على العلم والأدب. وبعبارة أخرى، فالعامة لا تتكون من الهمج وأشباه الهمج، بل هي لا تكون إلا في أمّة، والأمّة هي كل جماعة بشرية تتصف بالتحضّر والتمدّن. وهكذا، فالعامّة طبقة وسطى في هذه الأمّة، تملك من الكفايات ما يؤهّلها لتستقبل الخطاب، لكن كفاياتها لا ترقى إلى المستوى الذي نجده عند الطبقة العليا، أي الخاصة. وفي هذا المعنى يقول الجاحظ: «وإذا سمعتموني أذكر العوامّ، فاني لست أعني الفلاحين والحشوة والصناع والباعة، ولست أعني أيضا الأكراد في الجبال، وسكّان الجزائر في البحار، ولست أعني من الأمم مثل البير والطيلسان، ومثل موقان وجيلان، ومثل الزنج وأشباه الزنج. وإنما الأمم المذكورون من جميع الناس أربع: العرب، وفارس، والهند، والروم. والباقون همج وأشباه الهمج. وأما العوامّ من أهل ملّتنا ودعوتنا، ولغتنا وأدبنا وأخلاقنا، فالطبقة التي عقولها وأخلاقها فوق تلك الأمم ولم يبلغوا منزلة الخاصة منّا»(1).

والخاصة هي الطبقة العليا في المجتمع، وتتألف من الأسياد والملوك والخلفاء والوزراء والكتّاب والأمراء وقواد الجيوش والكتّاب والقضاة والعلماء ورجال الأدب. ويسجّل الجاحظ «أن الخاصّة تتفاضل في طبقات أيضا»(2)، وهذا ما يوضحه ابن رشيق أيضا حين يبيّن أن الشروط التي ينبغي أن تتوافر في الخطاب الموجّه للملوك غير شروط الخطاب الموجّه للكتّاب، ويستحضر البحتري باعتباره أحسن شاعر يميّز بين طبقات الخاصة، فتراه «إذا مدح الخليفة كيف يقلّ الأبيات، ويبرز وجوه المعاني، فإذا مدح الكتّاب عمل طاقته وبلغ مراده»(3).

وعلى العموم، فالخاصة طبقة مقوّمة اجتماعيا وثقافيا على أنها أفضل الطبقات، هذا ما نجده عند بشر بن المعتمر والجاحظ. وهكذا قد يعني المخاطب الخاص هذا الذي من يملك كفايات خاصة لا نجدها عند كل إنسان، أي كفايات تؤهله لأن يتلقى الخطاب كيفما كان مستواه التخييلي والشعري. فالمخاطب الخاصّ هو كل من يملك أعلى كفايات التلقي وأرقاها، وما يهمّ هنا أكثر ليس هو المستوى الاجتماعي للمخاطب، بل هو بالدرجة الأولى مستواه اللغوي والأدبي والفكري. فعبد القاهر الجرجاني يقول إن هناك من التشبيهات والاستعارات ما تجد اعترافا به وموافقة عليه من كل إنسان،

(1) المرجع نفسه، ج1، ص 137.
(2) المرجع نفسه، ج1، ص 137.
(3) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج2، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط5، 1981، ص 128.

وهناك «ما يدقّ ويغمض، ويلطف ويغرب، وما هو من الأسرار التي أثارتها الصنعة، وغاصت عليها لفكرة الأفراد من ذوي البراعة في الشعر، وهذا النوع الثاني من التشبيهات والاستعارات يحتاج إلى مخاطب خاصّ، أو مخاطب من خاصة الخاصّة، يعرف كيف يكشف خفاياها ولطائفها بالرّفق والتدريج والتلطّف والتأني»(1).

وبعبارة أخرى، يتحدث الجرجاني عن ضرب من الخطاب الاستعاري يستلزم نوعية خاصة من المخاطبين، نوعية متميزة في قدراتها الذهنية والنفسية، وفي ذلك يقول: «واعلم أن هذا الضرب هو المنزلة التي تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها، ويتسع لها كيف شاءت المجال في تفنّنها وتصرّفها، وههنا تخلص لطيفة روحانية، فلا يبصرها إلا ذوو الأذهان الصافية، والعقول النافذة، والطباع السليمة، والنفوس المستعدة لأن تعي الحكمة، وتعرف فصل الخطاب»(2).

ويزيد عبد القاهر فيوضح أن التشبيهات والاستعارات ضروب وأنواع، وتحتاج كفايات تأويلية متنوعة ومتباينة، فهناك ما يحتاج إلى كفايات بسيطة، وهناك ما يحتاج إلى كفايات أعلى قليلا، وهناك ما يحتاج إلى كفايات تأويلية عالية جدّا: «فمنه ما يقرب مأخذه ويسهل الوصول إليه ويعطي المقادة طوعا ... ومنه ما يحتاج إلى قدر من التأمّل، ومنه ما يدقّ ويغمض حتى يحتاج في استخراجه إلى فضل رويّة ولطف فكرة»(3).

وعلى العموم، فإن ما يهمّ البلاغي من تصنيف المخاطبين إلى عامّة وخاصّة عناصر أساس ينبغي للمتكلم أن يأخذها بعين الاعتبار قبل إنتاج خطابه، من أهمها:

- الأخذ بعين الاعتبار أن المخاطب طبقات، ولا بدّ بالتالي أن يكون الخطاب طبقات، والجاحظ يقول: «وكلام الناس في طبقات كما أن الناس أنفسهم في طبقات»(4)، وأن من خصائص المتكلم أن «لا يكلّم سيّد الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السوقة»(5).
- الأخذ بعين الاعتبار أن التصنيف الطبقي لا يعني أن الخاصّة وحدها هي التي يوجّه إليها الخطاب، بل الهدف من هذا التصنيف أن يأخذ المتكلم بعين الاعتبار الطبقة التي يتوجه إليها بالخطاب، ويكون قادرا على أن يضع لكل طبقة الخطاب الذي يناسبها ويطابقها، «فيجعل لكلّ طبقة من ذلك كلاما»(6).

(1) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 80.
(2) المرجع نفسه، ص 60.
(3) المرجع نفسه، ص 83.
(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج.1، ص 144.
(5) المرجع نفسه، ج1، ص 92.
(6) المرجع نفسه، ج1، ص 138.

لا يعود شرف الخطاب إلى انتمائه إلى هذه الطبقة أو تلك، بل يعود إلى قدرته على التصرّف في كل الطبقات وتحقيق الغاية التي من أجلها وضع، فمعنى الخطاب مثلا «ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصّة، وكذلك ليس يتّضع بأن يكون من معاني العامّة. وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكلّ مقام من المقال»[1]. فقيمة الخطاب تتجلى في قدرته على تجسيد الهوية الطبقية لمخاطبه، فلا يمكن للتواصل أن يحصل ولا للإقناع أن يتحقق إذا واجه المتكلم طبقة من المخاطبين بخطاب يخصّ طبقة أخرى.

يتعلق نجاح الخطاب بمدى مطابقته لمخاطبه، وتتحدد نجاعته وفعاليته في قدرته على استمالة هذا المخاطب والتأثير فيه. وبهذا المعنى، فالمتكلم البليغ هو هذا الذي يكون «في قواه فضل التصرّف في كلّ طبقة»[2]. وإلى ذلك، يضيف البلاغيون أن قمّة البلاغة هي كذلك أن تكون للمتكلم الكفايات اللازمة لإفهام العامة المعاني التي لا تفهمها إلا الخاصة، كان الخطاب البليغ هو الذي يكون وسيطا بين طبقات المجتمع: «فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك، وبلاغة قلمك، ولطف مداخلك، واقتدارك على نفسك، إلى أن تفهم العامة معاني الخاصة، وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلطف عن الدهماء، ولا تجفو عن الأكفاء، فأنت البليغ التامّ»[3].

المبحث الثالث

مراعاة حال المخاطب

المراعاة لغة بمعنى المناظرة والمراقبة، يقال: راعيت فلانا مراعاة إذا راقبته وتأملت فعله[4]. […]هذا المعنى، قد تكون مراعاة حال المخاطب بمعنى مراقبة حال المخاطب وتأملها وأخذها بعين […]عتبار. والحال لغة تكون بمعنى التحوّل والتغيّر، والحال الشيء يحمله الإنسان على ظهره، والحال: […] الإنسان وهو ما كان عليه من خير وشرّ، والحال: الوقت الذي أنت فيه[5]. وبهذا المعنى، قد تكون […]ل المخاطب بمعنى التحولات والتغيرات التي تطرأ عليه، وبمعنى أن المخاطب ليس مجرد أداة جامدة […]قبلة للخطاب، بل هو كائن إنساني حيّ يحمل على ظهره خلفيات وقيم هي التي تشكّل هويته

(1) المرجع نفسه، ج1، ص 136.
(2) المرجع نفسه، ج1، ص 92.
(3) المرجع نفسه، ج1، ص 136.
(4) ابن منظور، لسان العرب، ج.3، ت. عبد الله علي الكبير وآخرين، دار المعارف، القاهرة، د. ت، ص 1677.
(5) المرجع نفسه، ج2، ص ص 1056-1057.

الإنسانية والاجتماعية واللغوية والثقافية، وهو كائن إنساني حيّ تحكمه ظروف زمانية ومكانية وشروط ونزوعات ذاتية. ومراعاة حال المخاطب تعني أن نأخذ بعين الاعتبار هويته اللغوية والاجتماعية والثقافية، وأن نستحضر الظروف الموضوعية وخصائصه النفسية والذاتية التي تحكمه وتحدّده.

وفي البلاغة، تعني مراعاة الحال «أن يراعي المتكلم قدر مخاطبيه ومنزلتهم الاجتماعية. فالقول لا يقنع إذا لم يكن موجّها أي مكيّفا بحسب الحاجات الخاصّة التي تقتضيها فئات المخاطبين. فالوضعيات تختلف والمراتب تتباين والأفهام تتفاوت»[1]. وبهذا المعنى، فالبلاغيون «يقصدون بالحال حال المخاطب دون حال المتكلم»[2].

يقول بشر بن المعتمر(210 هـ) في صحيفته إن «مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال»[3]، فالكلام لا يشرف بانتمائه إلى هذه الفئة من المخاطبين أو تلك، وإنما شرفه متعلّق بمراعاته وموافقته فئة المخاطبين التي يستهدفها بالخطاب، فينبغي أن «يكون لفظك رشيقا عذبا، وفخما سهلا، ويكون معناك ظاهرا مكشوفا، وقريبا معروفا، إما عند الخاصّة إن كنت للخاصّة قصدت، وإما عند العامّة إن كنت للعامة أردت»[4].

ومعنى ذلك أن من شروط الخطاب البليغ أن يكون «لتلك الحال وفقا»[5]، وقد ذكر الجاحظ أن «الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطا وزاد في الكلام»[6]. والجاحظ لا يكتفي بالدعوة النظرية إلى مراعاة حال المخاطب، بل يمارس ذلك في كتاباته، فهو يقول عن أحد كتبه: «وهو كتاب يحتاج إليه المتوسّط العاميّ، كما يحتاج إليه العالم الخاصّي، ويحتاج إليه الرّيّض كما يحتاج إليه الحاذق»[7]، والملاحظ عن كتاباته أنها تحاول أن تأخذ بعين الاعتبار المخاطب في تعدديته، كأنها تستهدف مخاطبا عاما كونيا، وتحاول أن تراعي في إنتاج الخطاب تعدد المخاطب واختلافه، فهو يقول عن أحد كتبه: «وهذا كتاب تستوي فيه رغبة الأمم، وتتشابه فيه العرب والعجم، لأنه وإن كان عربيا أعرابيا، وإسلاميا جماعيا، فقد أخذ من طرف الفلسفة، وجمع بين معرفة السماع وعلم التجربة، وأشرك

(1) عبد اللطيف عادل، خطاب المناظرة في التراث العربي الإسلامي (مقاربة لآليات بلاغة الإقناع)، أطروحة مرقونة، كلية الآداب، جامعة القاضي عياض، مراكش، ص ص 52-53.
(2) عباس ارحيلة، البحوث الإعجازية والنقد الأدبي إلى نهاية القرن الرابع الهجري، دار اليمامة للنشر والإعلام، مراكش، ط1، 1997، ص 360.
(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 136.
(4) المرجع نفسه.
(5) المرجع نفسه، ج2، ص 7.
(6) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج.1، ت.عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دار الجيل، بيروت، 1988، ص 94.
(7) المرجع نفسه، ج1، ص 10.

بين علم الكتاب والسنّة، وبين وجدان الحاسة، وإحساس الغريزة. ويشتهيه الفتيان كما تشتهيه الشيوخ، ويشتهيه الفاتك كما يشتهيه الناسك، ويشتهيه اللاعب ذو اللهو كما يشتهيه الجدّ ذو الحزم، ويشتهيه الغفل كما يشتهيه الأريب، ويشتهيه الغبيّ كما يشتهيه الفطن»[1].

الخطاب الموصوف بالبلاغة هو الخطاب الذي يخضع لما قضى به وحكم به حال مخاطبه، والمتكلم البليغ هو «من ينظر في أحوال المخاطبين»[2]، ويأخذها بعين الاعتبار في بناء خطابه. ومراعاة حال المخاطب تعني أن «نجاعة الخطاب وفعله في المخاطب رهينان إذن باستحضار المتكلم لطبيعة المستمعين ومواقفهم وظروفهم... فالقول المقنع لا يكون غفلا بل حاملا لانتظارات المتلقين»[3].
والمتكلم يراعي في خطابه حال المخاطب «ليدخل إليه من بابه، ويداخله في ثيابه»[4]. فالخطاب الذي يوجّهه المتكلم للعامّة غير الخطاب الذي يوجّهه للخاصّة، ذلك «لأن العاميّ إذا كلّمته بكلام العلية سخر منك»[5]، والخاصّيّ إذا خاطبته بألفاظ سوقية أو بألفاظ غير مناسبة لهويته ومرتبته، كان ذلك منك جفاء قد يقابله المخاطب بجفاء مثله، وهذا ما يعيبه عبد القاهر على الشاعر أبي تمام(231 هـ) حين قال:لم يبال-يقصد أبا تمام- في كثير من مخاطبات الممدوح بتحسين ظاهر اللفظ، واقتصر على صميم التشبيه، وأطلق اسم الجنس الخسيس كإطلاق الشريف النبيه، كقوله (من الخفيف):

وإذا ما أردت كنت رشاء   وإذا ما أردت كنت قليبا

فصكّ وجه الممدوح كما ترى بأنه رشاء وقليب، ولم يحتشم أن قال (من الكامل):

ما زال يهذي بالمكارم والعلى   حتى ظننا أنه محموم

فجعله يهذي وجعل عليه الحمّى، وظن أنه إذا حصل له المبالغة في إثبات المكارم له وجعلها مستبدة بأفكاره وخواطره حتى لا يصدر عنه غيرها، فلا ضير أن يتلقّاه بمثل هذا الخطاب الجافي والمدح المتنافي»[6].

وقد حدث مثل هذا الأمر للشاعر ذي الرمة الذي يحكى أنه دخل على عبد الملك بن مروان، ولم يأخذ بعين الاعتبار بعض خصائصه الفيزيولوجية والنفسية، «فأنشده قصيدته:

(1) المرجع نفسه، ج1، ص 11.
(2) ابن رشيق، العمدة، ج1، ص 223.
(3) عبد اللطيف عادل، خطاب المناظرة في التراث العربي الإسلامي...، ص 53.
(4) ابن رشيق، العمدة، ج1، ص 199.
(5) العسكري، كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر، ت. محمد علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1986، ص 32.
(6) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ص 233 – 234.

ما بال عينك منها الماء ينسكب

وكانت بعين عبد الملك ريشة، وهي تدمع أبدا، فتوهّم أنه خاطبه أو عرّض به، فقال: وما سؤالك عن هذا يا جاهل؟ فمقته وأمر بإخراجه»[1].
وإجمالا، تعني مراعاة حال المخاطب أشياء كثيرة رأينا أن نصنّفها إلى ثلاثة أحوال أساس:

1. مراعاة الحال السوسيولغوي:

يقول الجاحظ في البيان والتبيين: «وكلام الناس في طبقات كما أنّ النّاس أنفسهم في طبقات»[2]. ومعنى هذا أن الخطاب الإنساني طبقات، وطبقيته مترتبة على طبقية المجتمع، فالمخاطبون هم من الناحية الاجتماعية طبقات، ولكل طبقة لغتها التي تحدد هويتها السوسيو لغوية.
ما ينبغي أن يعرفه المتكلم هو أنه لا يخاطب دائما أشباهه من نفس الطبقة السوسيو لغوية، وأنه قد يحدث أن يخرج من الطبقة التي ينتمي إليها إلى طبقة اجتماعية أخرى لها ضمن اللغة الواحدة لغتها الخاصة بها. وفي الواقع، فالشاعر أو الخطيب لا يكفّ عن القيام بذلك، أي أنه لا يكفّ عن التجول في منطقة تتقاطع فيها طبقات المجتمع.
يمكن للخطاب أن يلجأ إلى اللغة الأصل، لغة الأعراب والفصحاء والبلغاء، فهي التي توفر أهمّ الشروط التي تقتضيها بلاغة الخطاب، ولا نظير لهذه اللغة، لأن لها من الخصائص ما يجعلها تستحوذ على عقول المخاطبين ونفوسهم، والجاحظ يقول عن هذه اللغة:«أنه ليس في الأرض كلام هو أمتع ولا انق، ولا ألذّ في الأسماع، ولا أشدّ اتصالا بالعقول السليمة، ولا أفتق للّسان، ولا أجود تقويما للبيان، من طول استماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء، والعلماء البلغاء»[3].
وقيمة هذه اللغة الأصل أن لها علاقة بمسألة الهوية والغيرية، كأن لغة الأعراب هي اللغة العربية القحّة الخالصة التي ترمز إلى هوية العربي، ذلك أن العربي «حيوان فصيح، فبالفصاحة وليس بمجرد العقل تتحدد ماهيته»[4].
وإذا أخذنا بعين الاعتبار السياق التاريخي الذي ينتمي إليه الجاحظ، من انفتاح على شعوب أخرى، واختلاط بلغاتها وثقافاتها، وظهور ما يسمى بالشعوبية التي تكلّف للردّ عليها، وإذا أخذنا

(1) ابن رشيق، العمدة، ج1، ص 222.
(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 144.
(3) المرجع نفسه، ج1، ص 145.
(4) الجابري، تكوين العقل العربي- نقد العقل العربي 1 ، المركز الثقافي العربي، بيروت، البيضاء، ط.4، 1991، ص 75.

بعين الاعتبار أن أول عمل علمي ثقافي قام به العلماء اللغويون والنحاة هو جمع اللغة العربية وتقعيدها استنادا إلى لغة البدو والأعراب، وهو ما يعني أن النموذج الأعرابي هو الذي على أساسه أعيد تشكيل الهوية اللغوية العربية، فإننا سندرك ما معنى أن يتكلم الخطاب الإقناعي، في ذلك السياق التاريخي، هذه اللغة الأعرابية الأصلية وهو يخاطب العرب.

ومع ذلك، يمكن للخطاب، في نظر الجاحظ، أن يستند إلى لغات أخرى ليست بالضرورة بالمواصفات الأعرابية، وأفضل هذه اللغات عنده تلك التي تكون لغة وسطى، لا هي بدوية أعرابية تكون غريبة وحشية، ولا هي عامية سوقية فتكون سخيفة ساقطة. فكما **«لا ينبغي أن يكون اللفظ عاميًا، وساقطا سوقيًّا، فكذلك لا ينبغي أن يكون غريبا وحشيًّا»**[1].

للألفاظ عند الجاحظ قيمة اجتماعية وثقافية، وقيمة اللغة الوسطى في أنها لا تستعمل الوحشيّ من الألفاظ، غير المتداول، الغريب، الذي لم يعد يعرفه الناس، وهي في الوقت نفسه لا تستعمل العاميّ السوقيّ، السخيف الساقط، المجرّد من كل قيمة اجتماعية وثقافية. وبهذا المعنى نفسه، يتحدث عبد القاهر الجرجاني عن اللغة الوسطى، وهي عنده **«أن تكون اللفظة مما يتعارفه الناس في استعمالهم، ويتداولونه في زمانهم، ولا يكون وحشيا غريبا، أو عاميا سخيفا»**[2].

موقف الجاحظ من اللغة السوقية واضح، فلا قيمة لها اجتماعيا وثقافيا ونفسيا، إلا أن موقفه من الغرابة فيه الكثير من المرونة، فهو إذ يرفض هنا أعلاه أن تكون اللغة وحشية غريبة، فإنه عند الحديث عن الحال النفسي للمخاطب، نجده يؤكد على أن الناس يعظّمون الغريب والبعيد، لأسباب تتعلق بنفسية الجماعة ولاشعورها الجمعيّ.

وتوصف اللغة الوسطى، عند الجاحظ، بالبلاغة التامّة عندما تنجح في نقل المعاني التي لا تفهمها إلا الخاصّة من خلال ألفاظ واسطة تفهمها العامّة من الناس، **«فإن أمكنك، يقول صاحب البيان، أن تبلغ من بيان لسانك، وبلاغة قلمك، ولطف مداخلك، واقتدارك على نفسك، إلى أن تفهم العامّة معاني الخاصّة، وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلطف عن الدهماء، ولا تجفو عن الأكفاء، فأنت البليغ التامّ»**[3].

ويمكن للخطاب أن يتكلم لغة المخاطب، فيستعمل الوحشيّ من الألفاظ للوحشيّ من الناس، ويستعمل السوقيّ من الألفاظ للسوقيّ من الناس، **«فإن الوحشيّ من الكلام يفهمه الوحشيّ من**

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 144.

(2) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 4.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 136.

الناس، كما يفهم السوقيّ رطانة السوقيّ»[1]. وما لا يجوز هو أن يخاطب المتكلم مخاطبا من طبقة اجتماعية محددة بلغة طبقة اجتماعية أخرى، فـ**«لا يكلّم سيّد الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السّوقة»**[2].

يبدو من الضروري أن يتعرّف المخاطب على نفسه من خلال اللغة التي يخاطب بها، أي أن يتعرّف على هويته الاجتماعية من خلال الخطاب الموجّه إليه، ونجاح الخطاب رهين بمخاطبة المخاطب بلغته، فالملك يخاطب بلغة الملوك، والسوقي يخاطب بلغة السوقة.

وبعبارة أخرى، ينبغي للمتكلم أن يخاطب كل طبقة بخطابها، **«ويكون في قواه فضل التصرّف في كل طبقة»**[3]. وقيمة الخطاب ليست في انتمائه إلى هذه الطبقة أو إلى تلك، **«وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة»**[4].

تمكن قراءة هذا الاهتمام الكبير الذي يوليه البلاغي للبعد الطبقي للغة والخطاب على أنه دور إيديولوجي يقوم به علم البلاغة، ومحتواه تثبيت التراتب بين الطبقات[5]. ومع ذلك، فالواقع أنه لا تمكن مخاطبة إنسان تريد التواصل معه وإقناعه بشيء ما إلا بلغته، فمن شروط نجاح الخطاب أن يأخذ بعين الاعتبار شخصية مخاطبه اللغوية، وإذا ما عمل الخطاب على أن يخاطب مخاطبه من خلال لغته التي تدل على انتمائه الاجتماعي، فإن حظوظ نجاحه تكون أكبر وأقوى.

وعندما جعل البلاغي للغة وللخطاب بعدا طبقيا، فإنه لم يكن ينطلق من أحكام مسبقة، قدر ما كان يصف التحولات التي يعرفها مجتمعه، فقد أدرك أن المجتمع العربي قد عرف تحولات اجتماعية أدّت إلى انقسامه إلى طبقات، وأن لهذا الانقسام أثرا في حياة اللغة والخطاب، فلا يمكن للتواصل أن يحصل، ولا للخطاب أن يحقق غاياته إذا لم يأخذ بعين الاعتبار الخصائص السوسيو لغوية لمخاطبيه. لقد صار **«لكل طائفة من الناس معجمها اللغوي الخاص بها وألفاظها المحبّبة إلى نفوسها»**[6]، وعندما يستند الخطاب إلى ألفاظ أو أساليب لها بعد اجتماعي طبقي، فإن ذلك يعني أساسا الانطلاق من خصائص لفظية وأسلوبية تتطلّبها طبقة اجتماعية معينة في ما يوجّه إليها من الكلام والخطاب.

(1) المرجع نفسه، ج1، ص 144.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص 92.

(3) المرجع نفسه، ج1، ص 92.

(4) المرجع نفسه، ج1، ص 136.

(5) جابر عصفور، بلاغة المقموعين، ضمن: المجاز والتمثيل في العصور الوسطى، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط.2، 1993، ص 8.

(6) رشيدة عبد الحميد اللقاني، ألفاظ الحياة الاجتماعية في كتابات الجاحظ، دراسة في التطور الدلالي للعربية، دار المعرفة الجامعية، 1991، ص 314.

وإجمالا، يمكن القول إن مفهوم الطبقة عند البلاغي يشير إلى أمرين أساسين: الأول أن الخطاب ليس نظاما لغويا ثابتا وقارا، بل هو ممارسة اجتماعية متغيّرة. ولكي يكون الخطاب ممارسة اجتماعية فاعلة ومؤثرة، لابد لصاحبه من أن يأخذ بعين الاعتبار أن المجتمع موزّع إلى فضاءات لغوية خطابية منظّمة، أي أن لكلّ فضاء اجتماعي شخصيته السوسيو لغوية.

والثاني أن مفهوم الطبقة يعني أن اللغة أو الخطاب طبقات تجد ما يبررها في بنية المجتمع، وأن من شروط نجاح الخطاب أن يخاطب مخاطبيه من خلال لغتهم الاجتماعية الخاصة بهم. وأن الخطاب عندما يكون مطابقا لشخصية المخاطب السوسيو لغوية، وملائما لكفاياته اللغوية، يكون بإمكانه أن يكون في المستوى اللغوي والذهني والثقافي للمخاطب، فالإقناع يقتضي أن يكلّم المتكلم المخاطب باللغة التي يفهمها.

2. مراعاة الحال الذهني والثقافي:

1.2. تعني مراعاة الحال الذهني أن يأخذ المتكلم بعين الاعتبار، عندما يبني خطابه، الكفايات الذهنية لمخاطبه أو مخاطبيه.

فغاية الخطاب هي الإقناع، والإقناع يقتضي أولا وأساسا الإفهام. والبلاغي العربي عندما يدعو إلى مخاطبة المخاطب بلغته، فلأنه بهذه اللغة يتحقق شرط أساس في كل خطاب إقناعي: الإفهام، فـالجاحظ يقول: وقال الله تبارك وتعالى: «**وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم**، لأن مدار الأمر على البيان والتبيّن، وعلى **الإفهام والتفهّم**»[1].

إذا كان هناك من دافع يجعل المتكلم يخاطب المخاطب بلغته، فهو التمكّن من إفهامه باللغة التي يفهمها. والإفهام هو مدار الأمر عندما يتعلق الأمر بالإقناع، ولا يمكن للخطاب أن يكون مقنعا إذا لم يكن واضحا قابلا للفهم، وهو لا يكون قابلا للفهم إلا إذا أخذ بعين الاعتبار كفايات المخاطب اللغوية والذهنية. فإذا كان الخطاب موجها إلى الناس، أي إلى مخاطب عامّ، فليس للمتكلم أن يهذّب خطابه «وينقّحه ويصفّيه ويروقه، حتى لا ينطق إلا بلبّ اللبّ، **وباللفظ الذي قد حذف فضوله، وأسقط** زوائده، حتى عاد خالصا لا شوب فيه، **فإنه إن فعل ذلك، لم يفهم عنه إلا بأن يجدّد لهم إفهاما مرارا** وتكرارا، **لأن الناس كلهم قد تعودوا المبسوط من الكلام، وصارت أفهامهم لا تزيد على عاداتهم إلا** بأن يعكس عليها ويؤخذ بها»[2].

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص11.
(2) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج1، ص90.

تعني البلاغة أولا بلوغ عقل المخاطب وذهنه، ولا يتحقق هذا البلوغ إلا إذا أدى الخطاب وظيفة الإفهام، «**واتصل بالأذهان، والتحم بالعقول**»[1]، «**وكان قد أعفى المستمع من كدّ التكلّف، وأراح قارئ الكتاب من علاج التفهّم**»[2]. وهذا معناه أن الخطاب الموجّه للحكماء والعلماء والفلاسفة غير الخطاب الموجّه لعموم الناس، فكلّ طبقة من الناس تخاطب بالخطاب الذي تفهمه، «**ومدار الأمر على إفهام كل قوم بمقدار طاقتهم، والحمل عليهم على أقدار منازلهم**»[3]. وكل إجهاد أو عسر في طريق الفهم، أوكل سوء فهم أو سوء تفاهم يعني فشل الخطاب في بلوغ عقل مخاطبه، ولهذا نجد الجاحظ يستحسن هذا التحديد للبلاغة: «**يكفي من حظّ البلاغة أن لا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع**»[4].

ومن أجل الا يحصل سوء الفهم، لابد للمتكلم من أن يأخذ بعين الاعتبار الكفايات اللغوية والذهنية لمخاطبه، فقد جاء في الصحيفة الهندية التي ذكرها الجاحظ أن على المتكلم أن يكون قادرا على التصرف في كل طبقة من طبقات المخاطبين، «**ولا يدقّق المعاني كل التدقيق، ولا ينقّح الألفاظ كل التنقيح، ولا يصفّيها كل التصفية، ولا يهذّبها غاية التهذيب، ولا يفعل ذلك حتى يصادف حكيما، أو فيلسوفا عليما**»[5].

ما نخلص إليه هو أن الخطاب الإقناعي يقوم على مبادئ أساس، أولها أن الإقناع يعني التوجّه إلى العقل، والعمل من أجل إفهام المخاطب. وثانيها أن العقل ليس شيئا مطلقا، بل هو محدد بمحددات لغوية وذهنية تتفاوت من مخاطب إلى آخر، ومن طبقة إلى أخرى. وهذا التفاوت هو الذي ينبغي أن يأخذه المتكلم بعين الاعتبار، فالخطاب البليغ ليس خطابا واحدا وموحدا، وليس هو بالضرورة ذلك الخطاب الذي يبلغ أعلى درجات الفكر والأدب والعلم، بل هو الخطاب الواضح المبين الذي يسهل على مخاطبه أن يفهمه ويستوعبه. فقيمة الخطاب ليست بانتمائه إلى خطابات الحكماء والفلاسفة والعلماء، بل قيمته في أن يتحقق فيه شرط بلاغي أساس: البيان، وفي ذلك يقول الجاحظ: «**والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي**

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص8.
(2) المرجع نفسه، ج2، ص8.
(3) المرجع نفسه، ج1، ص87.
(4) المرجع نفسه، ج1، ص92.
(5) المرجع نفسه، ج1، ص93.

يجري إليها القائل والسامع إنما هي الفهم والإفهام، فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[1].

بمفهوم البيان، كان الجاحظ يدافع عن ضرورة وضوح الخطاب وخلوه من كل ما يحول دون إفهام معانيه، وكان ينتقد الخطابات الأدبية والفكرية التي تستغلق معانيها عن الأفهام ولا يتحقق فيها الإفصاح عن مقاصد أصحابها[2]. ومعنى ذلك أن وضوح الخطاب وقابليته للفهم من الشروط الأساس في الخطاب، وذلك ما نجده عند بلاغيين آخرين، «فقد وقع الإجماع -يقول ابن سنان الخفاجي- على أنه متى لم يفهم من الخطاب شيء كان قبيحا»[3]. وقد أخرج عبد القاهر الخطاب المعقد الغامض من البلاغة «لأن صاحبه يعثر فكرك في متصرفه ويشيك طريقك إلى المعنى ويوعر مذهبك نحوه»[4]. ومما اشترطه النقاد في الخطاب الشعري أن يكون واضحا ومفهوما، فمن التوجيهات التي يقدمها ابن رشيق للشاعر قوله: «وليلتمس له من الكلام ما سهل، ومن القصد ما عدل، ومن المعنى ما كان واضحا جليّا يعرف بديًا، فقد قال بعض المتقدّمين: شرّ الشعر ما سئل عن معناه»[5].

والخلاصة أن الإفهام شرط جوهري في كل خطاب إقناعي، «فإنه، كما قال ابن المقفع، لا خير في كلام لا يدلّ على معناك، ولا يشير إلى مغزاك، وإلى العمود الذي إليه قصدت، والغرض الذي إليه نزعت»[6].

ومع ذلك، فان تشديد البلاغيين والنقاد على شرط الإفهام لا يعني أنهم يقللون من القيمة الأدبية للخطاب، وعندما قال الجاحظ «إن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ، لم يعن أن كل من أفهمنا... قصده ومعناه، بالكلام الملحون، والمعدول عن جهته، والمصروف عن حقّه، أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان»[7].

وبعبارة أوضح، لا يمكن للبلاغة أن تكون هي إفهام المعنى فقط، ذلك لأن من «زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل، جعل الفصاحة واللكنة، والخطأ والصواب، والإغلاق

(1) المرجع نفسه، ج1، ص 76.
(2) يقدم عباس ارحيلة نماذج من الكتب التي ينتقدها الجاحظ في كتابه: الكتاب وصناعة التأليف عند الجاحظ، ط.1، 2004، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ص ص 94 -96.
(3) الخفاجي، سرّ الفصاحة، ت. علي فودة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط.2، 1994، ص 212.
(4) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 135.
(5) ابن رشيق، العمدة، ج1، ص 201.
(6) الجاحظ، البيان والتبيين، ج.1، ص 116.
(7) المرجع نفسه، ج1، ص 161.

والإبانة، والملحون والمعرب، كله سواء، وكله بيانا، وكيف يكون ذلك كله بيانا»[1]، والبيان هو «إفهامك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء»[2].

من شروط البلاغة أن يكون معنى الخطاب مفهوما، ومن شروطه أيضا، وربما أساسا، أن يكون لفظه مقبولا وشكله حسنا، وأبو هلال العسكري يقول: «وإنما جعلنا حسن المعرض وقبول الصورة شرطا في البلاغة، لأن الكلام إذا كانت عبارته رثّة ومعرضه خلقا لم يسمّ بليغا، وإن كان مفهوم المعنى، مكشوف المغزى»[3].

ولا يعني تشديد البلاغي على الإفهام إبعاد المستويات الذهنية والفكرية العليا، قدر ما يعني الأخذ بعين الاعتبار التفاوت الموجود بين مخاطب ومخاطب، بين طبقة وطبقة، ومخاطبة كل واحد تبعا لكفاياته اللغوية الخطابية وكفاياته الذهنية العقلية. فالإفهام يعني أن نأخذ بعين الاعتبار أن المخاطبين طبقات متفاوتة، والإفهام يكون على «قدر المستمعين، ومن يحضره من العوامّ والخواص»[4].

والقول بضرورة الإفهام لا ينفي عن الخطاب، وخاصة إذا كان شعريا، خصوصيته التي تتجلى في أن فهمه يقتضي من المخاطب كفايات ذهنية عليا لا تتوفر لعامّة الناس. فالشعري قد لا يتوجه إلا لفئة خاصة من الناس تملك من الكفايات الذهنية العليا ما يسمح لها بأن تمارس ما يسميه عبد القاهر الجرجاني التأوّل، وذلك في قوله: «اعلم أن الشيئين إذا شبّه أحدهما بالآخر كان ذلك على ضربين: أحدهما أن يكون من جهة أمر بيّن لا يحتاج فيه إلى تأوّل، والآخر أن يكون الشبه محصّلا بضرب من التأوّل»[5].

ومعنى ذلك أن التشبيه عند الجرجاني ضربان: أحدهما لا يقتضي التأوّل، وهو يستند إلى أسس حسية ملموسة تتعلق بحواس الإنسان وبعالمه الملموس، «نحو أن يشبّه الشيء إذا استدار بالكرة... وكالتشبيه من جهة اللون ... وكذلك التشبيه من جهة الهيئة ... وكذلك كل تشبيه جمع بين شيئين فيما يدخل تحت الحواس...»[6]. والضرب الثاني هو الذي يستلزم التاول، وهو لا يستند إلى الحسّي الملموس قدر ما يستند إلى أسس ذهنية مجردة، «كقولك: 'هذه حجة كالشمس في الظهور'، وقد شبّهت الحجة بالشمس من جهة ظهورها ... إلا أنك تعلم أن هذا التشبيه لا يتمّ لك إلا بتأول»[7].

(1) المرجع نفسه، ج1، ص 162.
(2) المرجع نفسه.
(3) العسكري، كتاب الصناعتين، ص 10.
(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 105.
(5) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ص 80 -81.
(6) المرجع نفسه، ص 81.
(7) المرجع نفسه، ص 82.

ويسجّل عبد القاهر أن التأوّل هو نفسه مستويات متفاوتة، فـ«إن ما طريقه التأوّل يتفاوت تفاوتا شديدا، فمنه ما يقرب مأخذه ويسهل الوصول إليه ويعطي المقادة طوعا، ....، ومنه ما يحتاج فيه إلى قدر من التأمّل، ومنه ما يدقّ ويغمض حتى يحتاج في استخراجه إلى فضل رويّة ولطف فكرة»[1].

وفي نظر الجرجاني، يتعلق الأمر بنوعين من الخطاب الشعري التخييلي، نوع «لا يفهمه حقّ فهمه إلا من له ذهن ونظر يرتفع به عن طبقة العامة»[2]، ونوع «كالمشترك البيّن الاشتراك حتى يستوي في معرفته اللبيب اليقظ والمضعوف المغفّل»[3]. وبعبارة أخرى، هناك من الشعر والتخييل ما تجد له اعترافا به وموافقة عليه من كل إنسان»[4]، وهناك «ما يدقّ ويغمض، ويلطف ويغرب، وما هو من الأسرار التي أثارتها الصنعة، وغاصت عليها فكرة الأفراد من ذوي البراعة في الشعر»[5].

ليس من المفروض في الاستعاري الشعري أن يعمل على إفهام عامّة الناس، وليس مفروضا فيه أن يكون واضحا لكلّ الأذهان والعقول، لأن قيمته هي، في نظر عبد القاهر، متعلقة بنوعية الكفايات الذهنية الفكرية التي يستلزمها غموضه وغرابته، فكلما استلزم الشعري الاستعاري كفايات ذهنية فكرية عليا في الفهم والتأوّل إلا وازدادت قيمته البلاغية.

وإجمالا، يمكن القول إن للبلاغة، وخاصة مع الجرجاني، تصورا ذهنيا للخطاب، وهو تصور يأخذ الخطاب على أنه تواصل ذهني، أي أنه بناء ذهني موجّه لأذهان المخاطبين وعقولهم، يقتضي في إنتاجه وتلقيه كفايات ذهنية تتفاوت في مراتبها ومنازلها. وأعلى مراتب البلاغة تتحقق في الخطاب الذي يقتضي نوعا خاصا ونادرا من الكفايات الذهنية، التأول والتأمل، الرويّة والتفكير، العلم بأسرار صنعة الخطاب.

وبالنسبة إلى التصور الذهني، لا عيب في خطاب يعمد إلى نوع من الغموض الذي لا يفهمه إلا نوع خاص من المخاطبين، فهذا خطاب قابل للفهم من طرف طبقة محددة، ولا يكون العيب إلا في خطاب معقّد غير قابل للفهم عند كل الطبقات، وحتى الخاصة منها، فالخطاب المعقّد «لم يذمّ لأنه مما تقع حاجة فيه إلى الفكر على الجملة، بل لأن صاحبه يعثر فكرك في متصرّفه، ويشيك طريقك إلى المعنى، ويوعر مذهبك نحوه، بل ربما قسّم فكرك، وشعّب ظنّك حتى لا تدري من أين تتوصل وكيف تطلب»[6].

(1) المرجع نفسه، ص 83.
(2) المرجع نفسه، ص 84.
(3) المرجع نفسه.
(4) المرجع نفسه، ص 80.
(5) المرجع نفسه.
(6) المرجع نفسه، ص 135.

يسمح هذا التصور الذهني بتوظيف التخييل والغرابة والغموض وباقي أدوات الشعر لكن ليس إلى الحدّ الذي يستحيل معه التواصل الذهني والفكري. لابد للخطاب التخييلي من أن يتطابق مع الكفايات الذهنية والفكرية لطبقة من طبقات المخاطبين، وشأنه يعلو عندما يخاطب من يملك أعلى هذه الكفايات. وما لا يقبل هو أن يكون الخطاب غير قابل للفهم لا عند العامة ولا عند الخاصة ولا عند خاصة الخاصة.

ليست الغرابة عند الجرجاني تعمية وتعقيدا، بل «إنها فاعلية فنية تتجسد في إشغال الفكر وفتح آفاق وفضاءات رحبة للتفسير والتأويل...(و) تصبح عنصرا أساسيا من عناصر الشعرية التي تبعث على الإعجاب والإدهاش»[1]. والغرابة تحتاج إلى مخاطب خاص له من المعرفة والخبرة والكفاءة ما يجعله مؤهلا ليفهم ويؤول ويستمتع.

ونخلص من كل ذلك إلى أمور من أهمها:

- أن الإفهام شرط أساس من شروط بلاغة الخطاب، وهو يتقدم في شكل شبكات وقنوات إدراكية تختلف من مخاطب إلى آخر، ومن طبقة إلى أخرى، ومن وسط ثقافي إلى آخر. ويمكن للمتكلم أن يحيط خطابه بذلك الغموض الذي لا يفكّ سننه إلا الراسخون في الأدب والفكر، وبتلك الغرابة التي لها وهجها وألقها وأثرها، ولا يدرك أسرارها إلا من يملك كفايات التأمّل والتدبّر والتأوّل، لكن ما لا يجوز للمتكلم هو أن يقدم بناء ذهنيا لا يفهمه أحد أو يجهد المخاطب من دون أن يمكّنه من معناه وفائدته؛
- أن التصور الذهني يربط بين الخطاب والفكر، ولا يتصور خطابا لا يكون بناء ذهنيا وفكريا، ولا يكون عقل المخاطب وذهنه هو هدفه الأساس. وهو تصور يدرك فوق ذلك أن الخطاب باعتباره بناء ذهنيا هو ما يحقق عند المخاطب متعة وفائدة. فإن «أحسن الكلام، في نظر السكاكي، ما ثقبته الفكرة، ونظمته الفطنة، وفصل جوهر معانيه في سمط ألفاظه ....، خير الكلام ما أحميته بكير الفكر، وسبكته بمشاعل النظر، وخلصته من خبث الإطناب، فبرز بروز الإبريز، مركبا في معنى وجيز، ....، (و) أحسن الكلام ما نصبت عليه منفاخ الروية، وأشعلت فيه نار البصيرة، ثم أخرجته من فحم الإفحام، ورققته بفطيس الإفهام، ....، (و) أحسن الكلام ما طبخته مراجل العلم، وضمته دنان الحكمة، وصفاه راووق الفهم، فتمشت في المفاصل عذوبته، وفي الأفكار رقته، وسرت في تجاويف العقل سورته وحدته، ....، (و) أحسن الكلام ما صدق رقم ألفاظه،

(1) موسى ربابعة، الغرابة عند عبد القاهر الجرجاني، مجلة جذور، ج5، مج3، ص 32.

وحسن رسم معانيه، فلم يستعجم عند نشر، ولم يستبهم عند طي، ...، أصح الكلام ما سحقته في منجار الذكاء، وتخلته بجرير التمييز ...»[1].

أن التصور الذهني يحدد الخطاب، حتى الاستعاري والتخييلي منه، بعبارات القصدية والوعي. ففي كل الأحوال ينبغي للمتكلم أن يكون واعيا كل الوعي بما يقوله ويبلّغه، وأن يكون مدركا لنوعية الأذهان والنفوس التي يسعى إلى إقناعها بمقاصده. وعندما يتعلق الأمر بالشعر، يمكن الحديث عن كفايات خاصة في الفهم والإفهام.

2.2. في البلاغة، المخاطب محدّد ثقافيا، وكفاياته الذهنية والعقلية تستند إلى مرجعيات ثقافية لابد من استحضارها.

فمراعاة الحال الثقافي للمخاطب تعني أن يوظف المتكلم داخل خطابه المرجعيات الثقافية التي تحظى بالنفوذ والمصداقية في الحقل الثقافي الذي ينتمي إليه المخاطب.

وبالنظر إلى طبيعة الخطابة الشفوية، تتقدم هذه المراعاة من خلال عنصرين أساسين: الأول يتعلق بالمتكلم، فهو بجسده ولباسه يملك إمكانية بناء شكل سيميائي دالّ ومطابق ثقافيا للمخاطب يوحي للمخاطب بالانتماء المشترك، ويقرّب المسافة بينه وبين المتكلم، ويزيل الكثير من الحواجز في طريق التواصل والإقناع. ويكفي أن نستحضر هنا واقعة لها دلالة في هذا السياق، فقد جاء في كتاب البيان والتبيين: «وأخبرني إبراهيم بن السندي قال: دخل العمّاني الراجز على الرشيد، لينشده شعرا، وعليه قلنسوة طويلة، وخفّ ساذج، فقال: إياك أن تنشدني إلا وعليك عمامة عظيمة الكور، وخفّان دمالقان»[2].

والثاني يهمّ النص اللغوي، شفويا كان أو مكتوبا، وهو يتحقق عندما يستند الخطاب إلى أقوال تشكّل سلطة مرجعية يعترف بها المخاطب، وتحظى بالنفوذ في مجاله السوسيو ثقافي. وتسمى هذه الأقوال عند البلاغيين: الشواهد، وهي تقتبس تحديدا من القران والحديث النبوي والشعر والأمثال والحكم. ولهذه الشواهد وظيفة حجاجية مهمة، لأنها «قادرة على تجاوز معارضة الخصم وانتزاع تسليمه»[3]، فهي ذات حمولة عقلية ومعنوية بها «يحصل التصديق والاستدلال والخبر والبرهنة على صدقه»[4]، وهي «حجج جاهزة تكتسب قوتها من مصدرها ومن مصادقة الناس عليها وتواترها،

(1) السكاكي، مفتاح العلوم، ت. نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.2، 1987، ص 256.
(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 95.
(3) عبد اللطيف عادل، خطاب المناظرة في التراث العربي الإسلامي، ص 206.
(4) حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، مجلة عالم الفكر، مجلد 30، الكويت، يوليو/ سبتمبر، 2001، ص 109. [ضمن هذا الكتاب].

وتدخّل الخطيب ينحصر في اختيارها وتوجيهها إلى الغرض المرصودة للاستدلال عليه»[1]، وهي دعائم أساس في إرساء الحقائق والعلوم، فقد قال الجاحظ: «وكفاك من علم الأدب أن تروي الشاهد والمثل»[2].

ويعتبر الشاهد القرآني أقوى الشواهد في الثقافة العربية الإسلامية، وتعود قوته إلى كونه «سلطة غير شخصية، لأنه العقيدة والكتاب المقدس لعموم المسلمين، لذلك يشكل محط إجماع عام، دونه الحجج»[3]. ويعتبر الاستشهاد بشيء من القرآن أمرا ضروريا في كل خطاب، فالقرآن هو «القطب الذي تدور حوله مختلف المجهودات الفكرية والعقائدية للمسلمين»[4]، والشاهد القرآني هو أعلى الحجج، فلا يقبل المخاطب خلوّ الخطاب من الآيات القرآنية. ولو بلغ هذا الخطاب أعلى درجات البلاغة، فإن ذلك لا يعفيه من الاستشهاد بالقرآن. وهذا ما يقصده الجاحظ من وراء رواية الواقعة التالية: «وقال عمران بن حطان: خطبت عند زياد خطبة ظننت أني لم أقصّر فيها عن غاية، ولم أدع لطاعن علّة، فمررت ببعض المجالس فسمعت شيخا يقول: هذا الفتى أخطب العرب لو كان في خطبته شيء من القرآن»[5].

وقد يلعب الشاهد دورا تزيينيا لا يخلو من قيمة تأثيرية، وخاصّة عندما يتحول التزيين إلى تقليد ضروري في الخطاب، فالجاحظ يقول: «أن خطباء السلف الطيب، وأهل البيان من التابعين بإحسان، ما زالوا يسمّون الخطبة التي لم تبتدئ بالتحميد وتستفتح بالتمجيد: 'البتراء'. ويسمّون التي لم توشّح بالقران، وتزيّن بالصلاة على النبي (ص): 'الشوهاء'»[6]. ويعني هذا أنه، في إطار الثقافة العربية الإسلامية، تعود القوة الإقناعية والتأثيرية لخطاب ما إلى هذا التأطير والتزّين بالخطاب الإسلامي (شيء من القران، التحميد، التمجيد، الصلاة على النبي).

ومع ذلك يمكن الاستشهاد داخل الخطاب بشيء من الشعر أيضا، والشعر «أهمّ عنصر في بنية مجتمعهم الثقافية، و(هو) نمط التعبير الذي شغلهم عن التفكير في أنماط أخرى»[7]. وهو ما يعني أن «للشعر قوته في البناء اللغوي والمعرفي والإقناعي داخل هذه الثقافة»[8].

(1) محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، دار الثقافة، البيضاء، ط.1، 1986، ص 90.
(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 86.
(3) عبد اللطيف عادل، خطاب المناظرة في التراث العربي الإسلامي، ص 206.
(4) حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، مشروع قراءة، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1981، ص 34.
(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص 6.
(6) المرجع نفسه، ص6.
(7) حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 24.
(8) عبد اللطيف عادل، خطاب المناظرة في التراث العربي الإسلامي، ص207.

كما يمكن الاستشهاد بالأمثال أيضا، وللمثل وظيفة حجاجية عقلية، باعتبار أنه «يقوم في الخطابة مقام الاستقراء في المنطق»[1]، كما أن له وظيفة جمالية وتخييلية لا تنفصل عن الوظائف الحجاجية، لأن المثل في الواقع لقاء متين بين البناء المنطقي والقصد الحجاجي تضافر في إنشائه عنصر العقل وعنصر التخييل الحامل على تحقيق وظائف حجاجية[2].

وإجمالا، فالشاهد خطاب داخل خطاب، أقوال تنتمي إلى خطابات أخرى، وهي لها وظائف متعددة، وتنتمي إلى أنواع وأنماط من التعبير، لكل واحد رتبته في السلم الحجاجي والبلاغي داخل المجال الثقافي. وتعود أهمية الشاهد إلى أن الخطاب لا ينبغي له أن يأتي أحادي اللغة والصوت، فالبلاغة تقتضي أن يستشهد بنصوص وأقوال من خطابات أخرى، وأن لا يسمع صوت المتكلم فقط، بل يدعمه بأصوات أخرى لها مصداقيتها وقوتها. فالخطاب المتعدد الأصوات يملك هذه الإمكانية على إسماع أصوات مختلفة، وعلى تقديم الخطاب على أنه، بتعبير الحجاجيين المعاصرين، إخراج تلفظي[3] يعطي الكلمة لأصوات أخرى غير صوت المتكلم صاحب الخطاب، موحيا للمخاطب بأن الخطاب الذي يتلقاه ليس خطابا شخصيا يخصّ المتكلم، بل هو خطاب مشترك، يتكلم فيه المتكلم، وتتكلم داخله أصوات أخرى مستمدّة من المرجعيات الثقافية التي تحدّد المخاطب نفسه.

3. مراعاة الحال النفسي الانفعالي:

المخاطب ذهن وعقل، وهو نفس وانفعال أيضا. والخطاب البليغ هو ما «حبّب إلى النفوس، واتصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وهشّت إليه الأسماع، وارتاحت له القلوب»[4]، وهو ما كانت «الأعناق إليه أميل، والعقول عنه أفهم، والنفوس إليه أسرع»[5]. والخطاب بهذا المعنى، يفرض على المتكلم أن يأخذ بعين الاعتبار أن علاقة الخطاب بالمخاطب هي في جانب منها علاقة نفسية انفعالية. وقد حظيت هذه العلاقة باهتمام كبير عند البلاغيين، فالتواصل أو الإقناع الذي يسعى إليه المتكلم بخطابه هو نفسي انفعالي في جزء مهم منه.

هكذا نجد الجاحظ ينبّه إلى ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الطاقة النفسية الانفعالية للمخاطب، وخاصة في حالة الخطاب الشفوي، وتجنّب كل ما يؤدي إلى الاستثقال والملل. فهو يقول: «للكلام غاية،

(1) محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 82.
(2) محمد علي القارصي، من مظاهر الحجاج في كليلة ودمنة"، حوليات الجامعة التونسية، عدد 41، 1997، ص 154.
(3) *Alain Boissinot, Les textes argumentatifs, CDRP, Midi-Pyrennes,1994, pp 24-25.*
(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص 8.
(5) المرجع نفسه، ج1، ص 7.

ولنشاط السامعين نهاية، وما فضل عن قدر الاحتمال ودعا إلى الاستثقال والملال، فذلك الفاضل هو الهذر، وهو الخطل، وهو الإسهاب الذي سمعت الحكماء يعيبونه»[1]. ويوضّح الجاحظ أن العرب «يحبّون البيان والطلاقة، والتحبير والبلاغة، والتخلص والرشاقة»[2]، ولكنهم «يكرهون السلاطة والهذر، والتكلّف والإسهاب والإكثار ... وكانوا يكرهون الفضول في البلاغة، لأن ذلك يدعو إلى السلاطة، والسلاطة تدعو إلى البذاء»[3].

وانشغال الجاحظ بكيفية استمالة المخاطب والحفاظ على نشاطه وتعلقه بالخطاب جعله يبتكر أسلوبا في الكلام والتأليف، وهو أسلوب يقوم على التنويع والانتقال بالمخاطب بين أشكال أدبية مختلفة. فهو يقول عن أسلوبه في كتاب الحيوان: «أوشّح هذا الكتاب وأفصّل أبوابه، بنوادر من ضروب الشعر، وضروب الأحاديث، ليخرج قارئ هذا الكتاب من باب إلى باب، ...، فاني رأيت الأسماع تملّ الأصوات المطربة والأغاني الحسنة والأوتار الفصيحة، إذا طال ذلك عليها»[4]. فالخطاب البليغ يبدو غير منسجم، متعدد يتألف من أشكال لغوية وخطابية متباينة، والغاية من ذلك تنشيط نفسية المخاطب، ولهذا نجد صاحب البيان والتبيين يجعل من المزاوجة بين الجدّ والهزل من الأسس المركزية في تأليفه[5]، موضحا أننا إن حملنا جميع من يتكلف قراءة كتاب أو سماع خطاب «على مرّ الحقّ، وصعوبة الجدّ، وثقل المؤونة، وحلية الوقار، لم يصبر عليه مع طوله»[6].

ويشدّد في أكثر من مكان على الأثر النفسي لهذا التنويع والتنقّل بين الأشكال والأبواب، ومن ذلك قوله: «ومتى لم يخرج السامع من شيء إلى شيء لم يكن لذلك عنده موقع»[7]. وفي الواقع، فالأمر يتعلق هنا بتقليد خطابي عند العرب، وهو لا يهمّ الكتابة أو الخطابة فقط، بل يمكن القول إنه في الأساس تقليد شعري. وإذا كان الباحثون المعاصرون لا يفهمون طبيعة بناء القصيدة القديمة، ويصفونها بالمتفككة لافتقارها إلى الوحدة العضوية، فلأنهم لا يأخذون بعين الاعتبار العوامل النفسية التداولية التي تتدخل في بناء النص الشعري. فقد كان العرب يستهلون بنعت الإبل وذكر القفار، ثم يدعون ذلك إلى المدح أو غيره. وكان الشاعر العربي يخرج بمخاطبه من نسيب إلى مدح، وقد يعود إلى ما كان فيه من

(1) المرجع نفسه، ج1، ص 99.
(2) المرجع نفسه، ج1، ص 191.
(3) المرجع نفسه.
(4) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج3، ص 7.
(5) عباس ارحيلة، الكتاب وصناعة التأليف عند الجاحظ، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط.1، 2004، ص 128.
(6) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج1، ص 38.
(7) المرجع نفسه، ص 206.

النسيب ثم يرجع إلى المدح. وكان يتخلّص من معنى إلى معنى، ثم يعود إلى الأول، ويأخذ في غيره، ويرجع إلى ما كان فيه[1].

والنص، بهذا المعنى، ليس مجرد تجميع لمواد غير متجانسة، فما يربط بين أجزاء الخطاب لا ينحصر في الروابط النحوية أو السردية أو الاستدلالية أو الموضوعاتية، بل قد يكون الرابط **«تقليدا يكتسب بعد ذلك تعليلا سيكولوجيا أو تداوليا، تلك حال القصيدة، ...، الأجزاء المكونة لها بعيدة عن أن تكون لا متجانسة، وأنها تسهم جميعها، وبتتابعها ذاته، في إحداث تأثير على المتلقي»**[2].

وإضافة إلى ذلك، نجد الجاحظ ينبّه كذلك إلى أثر شعرية الخطاب على النفس، فالمعاني **«إذا كسيت الألفاظ الكريمة، وألبست الأوصاف الرفيعة، تحولت في العيون عن مقادير صورها، وأربت على حقائق أقدارها، بقدر ما زيّنت، وحسب ما زخرفت. فقد صارت الألفاظ في معاني المعارض، وصارت المعاني في معنى الجواري، والقلب ضعيف، وسلطان الهوى قويّ، ومدخل خدع الشيطان خفيّ»**[3]. وهو يلفت الانتباه إلى أثر الغريب والنادر على النفوس، فالناس «موكلون بتعظيم الغريب، واستطراف البعيد، وليس لهم في الموجود الراهن، وفيما تحت قدرتهم من الرأي والهوى، مثل الذي لهم في الغريب القليل، وفي النادر الشاذ، وكل ما كان في ملك غيرهم»[4].

ومن جهته، يسجل أبو هلال العسكري أن الخطاب البليغ هو ما «ورد على الفهم الثاقب قبله ولم يردّه، وعلى السمع المصيب استوعبه ولم يمجّه، والنفس تقبل اللطيف، وتنبو عن الغليظ، وتقلق من الجاسي البشع، وجميع جوارح البدن وحواسّه تسكن إلى ما يوافقه، وتنفر عمّا يضادّه ويخالفه»[5].

ويشدّد العسكري على أهمية التأثير النفسي، فلا يكفي الخطاب أن يحمل معنى إلى ذهن المخاطب وعقله، بل لا بد أن تتوفر فيه مجموعة من الشروط الجمالية القادرة على استمالة النفس. ولهذا نجده يسجّل أن **«مـدار البلاغة على تحسين اللفظ»**[6]، فـ**«ليس الشأن في إيراد المعاني، لأن المعاني يعرفها العربي والعجمي والقروي والبدوي، وإنما هو في جودة اللفظ وصفائه، وحسنه وبهائه، ونزاهته ونقائه، وكثرة طلاوته ومائه، مع صحة السبك والتركيب، والخلو من أود النظم والتأليف»**[7].

---

(1) ابن رشيق، العمدة، ج1، ص ص 234 - 240.

(2) عبد الفتاح كيليطو، المقامات، السرد والأنساق الثقافية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، البيضاء، ط.1، 1993، ص 115.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 254.

(4) المرجع نفسه، ج1، ص 90.

(5) العسكري، كتاب الصناعتين، ص57.

(6) المرجع نفسه، ص 58.

(7) المرجع نفسه، ص ص 57 - 58.

والخطاب الأكثر استمالة للمخاطب عند أبي هلال ليس هو الذي تكون **ألفاظه غليظة غريبة، وتكون معانيه معقدة ومستغلقة،** بل الخطاب البليغ هو السهل الممتنع، لأن **«السهل أمنع جانبا، وأعزّ مطلبا، وهو أحسن موقعا، وأعذب مستمعا»**[1]، فهو يجمع بين أوصاف أساس لها أثرها النفسي على المخاطب، من أهمها العذوبة والحلاوة والسهولة والرصانة والسلاسة والنصاعة والرونق والطلاوة...[2].

للبلاغة معجمها النفسي، وهو معجم يكشف النقاب عن الحركات الجسدية ـ النفسية التي ينبغي أن يثيرها الخطاب البليغ عند المخاطب، ومن أهمها: استمالة الأسماع، إصغاء الأسماع، تحديج العيون، جذب النفوس، هزّ الأعطاف، الأخذ بمجامع القلوب، ...الخ. كما يكشف النقاب عن أهم الأحاسيس والانفعالات التي ينبغي أن يثيرها الخطاب عند المتلقي، ومن أهمها: الابتهاج، الارتياح، الاستغراب، الإطراب، الألفة، الأنس، القبول، اللذة، ...الخ[3].

ويعتبر عبد القاهر أكثر البلاغيين عناية بالتأثير النفسي للخطاب، والخطاب الشعري خاصة. فالخطاب البليغ عنده هو الذي يستطيع أن يؤثر في العقل والنفس معا، **«فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعرا أو يستجيد نثرا ... فاعلم أنه... أمر يقع من المرء في فؤاده، وفضل يقتدح العقل من زناده»**[4].

ويقرّ الجرجاني بالتأثير النفسي للتصوير والتمثيل والتشبيه والاستعارة، وخاصة عندما يحصل الاحتفال والصنعة **«في التصويرات التي تروق السامعين وتروعهم، والتخييلات التي تهزّ الممدوحين وتحركهم، ...، تعجب وتخلب، وتروق وتؤنّق، وتدخل النفس من مشاهدتها حالة غريبة لم تكن قبل رؤيتها، ويغشاها ضرب من الفتنة لا ينكر مكانه، ولا يخفى شأنه»**[5].

هناك من النصوص والخطابات ما يبدو كالمصنوعات العجيبة، يتعلق بها المخاطب، **«وللرغبات إليها انصباب، وللنفوس بها إعجاب»**[6]. وهناك من الصور الشعرية ما يشبه الأصنام، **«فقد عرفت قضية الأصنام وما عليه أصحابها من الافتتان بها والإعظام لها، كذلك حكم الشعر فيما**

---

(1) المرجع نفسه، ص 61.

(2) المرجع نفسه، ص ص 57 - 61.

(3) ابتسام مرهون الصفار، المتلقي معيارا نقديا في النقد العربي القديم، جذور، جزء 5، مجلد 3، ص ص 359 - 363. وتذهب هذه الدراسة إلى أن نصوص البلاغيين تشدد على قدرة الشاعر على إثارة انفعالات وعواطف وحركات المتلقي، وهو ما يسمح بالقول إن هذا الأخير قد كان معيارا للحكم على جودة النص في التراث البلاغي والنقدي العربي الإسلامي..

(4) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 4.

(5) المرجع نفسه، ص 317.

(6) المرجع نفسه، ص 25.

يصنعه من الصور، ويشكّله من البدع، ويوقعه في النفوس من المعاني التي يتوهّم بها الجماد الصامت في صورة الحيّ الناطق، والموات الأخرس في قضية الفصيح المعرب والمبيّن المميّز، والمعدوم المفقود في حكم الموجود المشاهد»[1].

يمكن للخطاب الشعري أن يكون أكثر تأثيرا من الناحية النفسية عندما ينجح في افتتان المخاطب والاستحواذ عليه بالنفاذ إلى منطقة في المخاطب هي «روحانية تتلبّس بالأوهام والأفهام، دون الأجسام والأجرام»[2].

وإذا كان الجرجاني لا يميل إلى هذا النوع من التخييل أو التصوير، لأنه «يعطي الشبهة سلطان الحجة، ويردّ الحجة إلى صيغة الشبهة، ويصنع من المادة الخسيسة بدعا تغلو في القيمة وتعلو، ويفعل من قلب الجواهر وتبديل الطبائع ما ترى به الكيمياء وقد صحّت»[3]، فإننا نجده يدافع عن التأثير النفسي للتمثيل، ويبين الأسباب التي تجعل التمثيل أداة أساسا للتأثير في نفوس المخاطبين. وأول هذه الأسباب عنده «أن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفيّ إلى جليّ، وتأتيها بصريح بعد مكنيّ، وأن تردّها في الشيء تعلمّها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس، وعما يعلم بالاضطرار والطبع، لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركوز فيها من جهة الطبع وعلى حدّ الضرورة يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر في القوة والاستحكام»[4].

لا يكون للتمثيل هذا التأثير في نفوس المخاطبين إلا إذا قام على تقليد أدبي أشرنا إليه أعلاه: الخروج بالمخاطب من شيء إلى شيء، والانتقال به من المألوف العادي إلى الجديد الغريب، ومن العقل إلى الإحساس، ومن الفكر إلى التجربة. ولهذا التقليد أثره النفسي الذي أشرنا إليه. وفوق ذلك، فالتمثيل عند الجرجاني لا يغيّب العقل والحسّ والتجربة، بل هو يعتبرها عناصر أساسا لإحداث هذا التأثير النفسي.

ويكون للتمثيل هذا التأثير النفسي إذا جاء بعد المعاني ومن أجل تعضيدها وتقوية مفعولها، فالتمثيل «إذا جاء في أعقاب المعاني أو أبرزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبّهة، وكسبها منقبة، ورفع من أقدارها، وشبّ من نارها، وضاعف قواها في تحريك

(1) المرجع نفسه، ص 317.
(2) المرجع نفسه، ص 318.
(3) المرجع نفسه، ص ص 317 – 318.
(4) المرجع نفسه، ص 108.

النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفئدة صبابة وكلفا، وقسر الطباع على أن تعطيها محبّة وشغفا»[1].

ولا يكون للتمثيل أو التشبيه هذا التأثير النفسي إلا لأنه يأتي جملة لا تفصيلا، فـ«إن الجملة أبدا أسبق إلى النفوس من التفصيل، ...، تجد الجمل أبدا هي التي تسبق إلى الأوهام وتقع في الخاطر أولا، وتجد التفاصيل مغمورة فيما بينها وتراها لا تحضر إلا بعد إعمال للروية واستعانة بالتذكّر»[2].

ويكون للتمثيل و التشبيه تأثير نفسي قوي خاصة إذا عمد إلى ما «يكثر دورانه على العيون، ويدوم تردّده في مواقع الأبصار، وأن تدركه الحواس في كل وقت أو في أغلب الأوقات، ...، وذلك أن العيون هي التي تحفظ صور الأشياء على النفوس»[3]. ومع ذلك، يعود الجرجاني لينبّه إلى أن التشبيه الذي يرجع دائما إلى ما هو حسّي هو نازل مبتذل، والتأثير الأكبر قد يكون لتشبيه غريب نادر بديع، أو لتشبيه يقوم على شيئين متباعدين، فإذا «استقريت التشبيهات، وجدت التباعد بين الشيئين كلّما كان أشدّ كانت إلى النفوس أعجب، وكانت النفوس لها أطرب، وكان مكانها إلى أن تحدث الأريحية أقرب»[4].

إجمالا، نقول على لسان حازم القرطاجني، «إن العرب انتهت من إحكام الصنعة الجديرة بالتأثير في النفوس إلى ما لم تنته إليه أمة من الأمم»[5]. والخطاب لا يوصف بالبلاغة إلا إذا عرف كيف يختار أكثر الأساليب والأشكال اللغوية والأدبية تأثيرا على مخاطبه.

إن مراعاة الحال تعني أن يأخذ المتكلم بعين الاعتبار كل ما يتعلق بالمخاطب لغويا واجتماعيا وذهنيا وثقافيا ونفسيا، فالمخاطب عنصر أساس في عملية التواصل والإقناع، ليس باعتباره غاية الخطاب فقط، بل باعتباره عنصرا أساسا في بنائه وتكوينه.

وإن تدخّل العناصر الخارجية في صياغة الخطاب يمتد ويتوسع ليشمل ما يخصّ المناسبة أو الغرض الذي من أجله تمّ توجيه الخطاب إلى المخاطب، وما تقتضيه المناسبة من نوع أدبي، أو ما يقتضيه الغرض من شروط لغوية وأدبية. وهذا المعنى الواسع هو الذي وضع له البلاغيون العرب عبارة المقام، فقالوا: لكل مقام مقال.

(1) المرجع نفسه، ص ص 101 – 102.
(2) المرجع نفسه، ص 147.
(3) المرجع نفسه، ص 151.
(4) المرجع نفسه، ص 116.
(5) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ت. محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.2، 1981، ص 182.

التواصل بين الإقناع والتطويع

الدكتور محمد الداهي

تمهيد:

تتمحور هذه الدراسة حول أحد مكونات التداولية اللغوية وهو الكفاية التواصلية التي تتحكم فيها إكراهات عديدة سعيا إلى كسب مودة المتلقي وثقته (ومن ضمنها نذكر أساسا: طبيعة التفاعل بين طرفي التواصل، وبنية الخطاب المتداول وحركيته واتساق عناصره وترابطها). وذلك لا يتطلب من المتكلم المعرفة الخطابية (*savoir cognitif*) فحسب وإنما حسن الأداء الخطابي (*savoir-faire discursif*)[1]. وفي هذا الصدد هناك من يستعمل كفايته اللغوية لإحداث تواصل فعال مع غيره على نحو يعزز التفاهم والتعاون والاحترام بين الطرفين (وهو المسعى الذي تراهن عليه التداولية). في حين هناك من يستعمل حذقه اللغوي لتمويه الآخرين وتغليطهم وإخضاعهم بغية تحقيق مآربه وتطلعاته الشخصية. فحيثما تتضارب المصالح الشخصية ينتعش التطويع الذي يسهم، إن لم يُدبر بطرق عقلانية وتشاركية، في تعكير صفو العلاقات الإنسانية وتدميرها، وتوسيع هامش الكراهية والقسوة والفظاظة بين الناس، والإفضاء بالمشروعات الجماعية إلى الإخفاق والتفسخ.

1 - الفعل التواصلي:

حدد هابرماس *Habermas* أربعة نماذج للفعل وهي: الفعل الغائي والفعل الدرامي والفعل المعياري والفعل التواصلي[2]. ما يهمنا مؤقتا من هذه الأفعال هو الفعل الأخير، الذي سنعرف به ونميزه عن الأفعال الثلاثة الأخرى. «**يهم الفعل التواصلي تفاعل شخصين فأكثر على الأقل للتحدث والفعل، وهو ما يفضي إلى إقامة علاقة بينهما (سواء بالوسائل اللغوية أو غير اللغوية). يبحث الفاعلون عن اتفاق حول وضعية الفعل وذلك لتنسيق خطط العمل والأعمال نفسها على نحو متوافق عليه**»[3].

---

(1) استلهمنا هذه المفاهيم من كتاب:
J.Moeshler, Argumentation et conversation Eléments pour une analyse pragmatique du discours, Hatier, Paris, 1985, p11.

(2) *J, Habermas, théorie de l'agir communicationnel, Fayard, tome I, traduit de l'allemand par Jean-Marc Ferry, 1987, pp100-110.*

(3) *Ibid, p102.*

تلعب اللغة دورا تداوليا لإقامة التفاهم بين البشر (ما يصطلح عليه بالتفاهم اللغوي). فبواسطتها يؤولون وضعية ما ويتفاوضون عليها بهدف الوصول، باستثمار المعتقدات المشتركة، إلى توافق يفضي إلى تنسيق المصالح المشتركة والانخراط في مشروعات جماعية تعود بالنفع العميم على الجميع.

وما يميز، عموما، الفعل التواصلي عن النماذج الأخرى هو أنه يهدف إلى تحقيق اتفاق بين البشر على أساس عقلاني «شروط التداوليات الكلية»[1]، والوصول إلى غايات نبيلة لتعزيز الوئام والتضامن والاندماج بين البشر في الفضاءات العمومية[2]، وتفادي العنف بمختلف تجلياته ومظاهره. في حين أن المتكلم في النماذج الثلاثة المتبقية ينطلق من أحادية البعد التي يتعامل بمقتضاها مع الآخر بوصفه جسرا لتحقيق الأهداف الشخصية دون مراعاة مشاعره وأحاسيسه. ولوصول المتكلم إلى هذا الهدف يضطر إلى استعمال مختلف الوسائل للتأثير في الآخر وتغيير معتقداته (على نحو المال والنفوذ والمظهر والعنف..).

2 - أنواع التطويع:

نترك جانبا الفعل التواصلي النبيل ونخوض في التطويع الذي نعاين بعضا من تجلياته في النماذج الثلاثة للفعل البشري. ويعرف فليب بروتون *Breton* التطويع على النحو الآتي: «**فعل عنيف ومكره يسلب حرية الآخر لإخضاعه. وهو بمثابة كذب منظم يتوخى منه تغليط الآخر**»[3].

ويقوم التطويع على العناصر الآتية:

- تمويه الخبر (*désinformation*): يضلل الرأي العام بتوظيف أخبار مغلوطة أو تضخيمها لأهداف محددة سلفا؛
- الدعاية: ترسخ مبادئ معينة في ذهن العامة بحثهم على ترداد محاسنها ونشرها على نطاق واسع بهدف حصول إجماع حولها. وبالمقابل، تدحض مزاعم الخصوم وتبين مساوائها وسلبياتها.

---

(1) يحددها ما نفرنك فرانك في ما يلي: الصدق (صدق القضايا المطروحة) والجدية (جدية المتكلم) والصحة (صحة المعايير المقترحة). انظر محمد الأشهب: الفلسفة والسياسة عند هابرماس، سلسلة نقد السياسة(3)، منشورات دفاتر سياسية، ط1، 2006، ص29.

(2) الفضاء العمومي دائرة التوسط بين المجتمع المدني والدولة. هو الفضاء المفتوح الذي يجتمع فيه الأفراد لصوغ رأي عام والتحول بفضله وعبره إلى مواطنين توحدهم آراء وقيم وعادات مشتركة. ويعتبر الرأي العام هو وسيلة المواطنين للضغط على الدولة في منأى عن التأثيرات الفلسفية والعرقية والسياسية من أجل اتخاذ قرار معين وتطبيقه بالعمل.

(3) *Ph, Breton, La parole manipulée, éd La découverte& & Syros, Paris, 2000, p23.*

ويطلق عليها الديبلوماسية العمومية التي تستهدف الجماهير العريضة للتأثير عليها وتغيير معتقداتها؛

- الضرب على الوتر الحساس: تستغل مواطن ضعف المتلقي أو قابليته للتصديق أو سذاجته للتأثير عليه وتدجينه والتلاعب به؛
- الشعور بالذنب (*Culpabilité*): يحس الفرد أنه المسؤول وحده عن إخفاقاته وإحباطاته (نقص ذكائه، وافتقاره للمؤهلات)؛
- الألاعيب (*Game*): يستخدم المطوع ألاعيب وسلوكات تطويعية لإيقاع الآخر في فخه، وكسب مودته وثقته وعطفه (على نحو البكاء والشكوى والظهور بمظهر الضحية والإغراء)؛
- إطار الافتراء (*Le cadrage menteur*): يشغل الكذب بوصفه سلاحا حربيا وعنفا نفسيا، وذلك لترسيخ فكرة معينة ودحض غيرها؛
- إطار المغالاة: يتلاعب المطوع بالألفاظ لإيهام المتلقي وتغليطه. وفي هذا الصدد يستعمل الألفاظ المفخخة (على نحو إلصاق تهمة الإرهابي بالعربي)، والأكاذيب المضللة (استخدام الرصاص الفولاذي المغطى بالمطاط عوض الرصاص المطاطي لتفريق المتظاهرين)، والعبارات الملتبسة (يعطي مسحوق التيد لونا أكثر بياضا/ لقضاء فصل الشتاء دون زكام عليكم باستعمال أقراص من نوع كذا)، وينشر إشاعات لإحباط عزيمة الخصم وإرباك خططه (ما يصطلح عليه بالكذبة النبيلة).
- الإطار المكره (*Le cadrage vontraignant*): يراهن على جعل المتلقي يقبل رأيا أو يتبنى سلوكا. ولتحقيق هذا الهدف يلجأ المطوع إلى لفت انتباهه إلى قضية معينة تتخذ تعلة للوصول إلى قضية مستضمرة.

3 - أنواع التطويع:

- التطويع الانفعالي (*Manipulation mathématique*): يضطر الفرد إلى تحمل أدوار اجتماعية وإخراجها بمواصفاتها حتى يؤثر في متلقيه. وفي هذا الصدد يستعمل المناورات العاطفية المناسبة للتأثير في الناس والاستحواذ على عواطفهم وتوجيه ميولهم؛
- التطويع المعرفي (*M.Cognitive*): يستعمل المتكلم تقنية التأطير وذلك باستثمار معان يعرفها المتلقي وإعادة توظيفها لأغراض أخرى. وهكذا يضطر، حسب السياق، إلى تحويل الكذب إلى الحقيقة والعكس صحيح.

ويعتمد هذا النوع من التطويع على الردود اللاإرادية (*automatismes*) والتكرار، (إثارة استجابات وسلوكات محددة سلفا) بواسطة حوافز متكررة. ونشير في هذا الصدد إلى إشهار مالبرو في الخمسينات الذي كان يهدف إلى توسيع قاعدة المقتنين من الرجال. ولهذا ركز على ما يتوفر عليه رعاة البقر من سمات الرجولة والخشونة والذكورة.

كما يرتكز هذا النوع من التطويع أيضا على الخلط (*amalgame*) وذلك على نحو ما يقوم به اليمين في فرنسا. فهو يحدد المشكلة (البطالة والانحراف وتغير القيم)، ثم يصوغ رسالة تربط بين هذه المشاكل وبين وجود الأجانب (وخاصة العرب والأفارقة) في فرنسا (ما يُصطلح عليه بفرنسيي الأوراق *Français de papier*)، ثم يستعمل صحافته بهدف إبراز للرأي العام ما أحدثته الهجرة من مشاكل مزمنة في عقر ديار الفرنسيين.

- التطويع الذهني (*M.mentale*): يؤثر هذا التطويع في ذهن المتلقي ويجعله يتلقى ما يبث إليه دون رفض أو إصدار حكم. وهو نوع من برمجة ذهن المتلقي بسلوكات معينة بعد تدريبه على القيام بها في ظروف ومقامات مختلفة. ويعتمد هذا النوع من التطويع على العاطفة (الترهيب والترغيب والوعد والوعيد) والتكرار والضغط والمكافأة أو العقاب.
- التطويع المهني (*M.Professionnelle*): يُراهن من خلاله إما على التعريف بالمنتج أو على الرفع من مبيعات بضاعة ما أو على التصويت على مرشح ما.
- التطويع العلائقي (*M.Relationnelle*): يتظاهر المطوع بالظرافة واللطف واللباقة، ويستثمر ما أوتي من ذكاء وحيوية وفاعلية ومرونة لنيل مراده. ومن بين الأمور التي يعتمد عليها نذكر على سبيل المثال ما يلي: عدم الوضوح، والتشكيك في قدرات الآخر، والظهور بمظهر الضحية، وتغيير الأفكار والأحاسيس حسب الظروف، واستعمال خطاب منطقي ومنسجم، وعدم تحمل النقد. ويمكن لهذه التصرفات أن تؤثر سلبا في نفسية من يتعامل معهم، بل قد تسبب لهم اضطرابات نفسية فيضطرون إلى عرض أنفسهم على الأطباء النفسانيين[1].

4 - التطويع التلفظي:

تعتمد مختلف أصناف التطويع، التي سبق ذكرها، على الكلام للتأثير في الآخر وتغيير معتقداته. لقد حل الكلام محل العنف لممارسة الضغط والرقابة على المرسل إليه، وبناء صورة مغلوطة

(1) انظر في هذا الصدد:
Isabelle Nazare-Aga, Les manipulateurs sont parmi nous, Les éditions de l'Homme, 4éd, 2004, p 39.

للواقع عن عمد وإصرار لإيقاع الآخر في الخطإ. وبما أن التطويع يكون على هذه الشاكلة، فهو يعتبر عملا عنيفا ومكرها يسعى إلى سلب الحرية من الناس وجعلهم أدوات طيعة لخدمة أغراض معينة. قد يعي بعضهم بخطورة الآلة التطويعية على أوضاعهم واختياراتهم وأذواقهم فيقومون بالتطويع المضاد سعيا إلى إحباط مناوراتها ومقاومة تأثيراتها السلبية عليهم. ونظرا إلى أهمية التطويع التلفظي في حث الآخرين على «تنفيذ برنامج معين»[1]، فإننا سنركز عليه لبيان مقوماته وتجلياته من متن متنوع (على نحو المقامة والرواية).

4-1- التطويع في المقامة الصنعانية[2]:

إن المطوع في المقامة الصنعانية شخص مجهول الهوية محاط بجماعة من الناس يصغون جيدا إلى زواجر وعظه في أجواء يطبعها النواح والحزن. ومن خلال سحنته وحاله يتضح أنه لا يمارس الوعظ لوجه الله وإنما يستجدي به لتحقيق أغراضه ومآربه. وإن كان لم يصرح بهذه الحقيقة فهي مستضمرة وتمثل «تواطؤا بين المشاركين وفعل التواصل»[3]. وبما أن فرغ الشخص من وعظه حتى أجزل كل فرد من أفراد الجماعة له العطاء تقديرا لحسن أدائه وبراعته في الرواية وسعة اطلاعه. ومن بين ما ساعده على النجاح في خطته وإدراك مراده هو ما يلي:

أ- استطاع -بفضل مؤهلاته اللغوية وكفايته الموسوعية- أن يكسب مودة الجماعة وثقتها، ويورطها بطريقة غير مباشرة في عقد ميثاق تلفظي استيثاقي وقبول مبادئ اللعب دون سابق اطلاع على قواعده وإجراءاته.

ب- إنه أديب بليغ يطبع الأسجاع بجواهر لفظه، ويتلاعب بالكلمات كما يشاء، ويرتجل العظات دون عي أو حبسة أو تلكؤ، ويجمع بين الصناعتين (النثر والشعر)[4].

ج- ركز كلامه (أو فعله الإقناعي) على جهة الحمل على الاعتقاد بدعوى أنه يسعى مسبقا إلى تغليط المستمعين وتضليلهم، وجعلهم يعتقدون صحة وسداد ما يتلفظ به. وما مبادرة كل فرد بإدخال يده في جيبه إلا دلالة واضحة على اقتناعه بفحوى الكلام ومراميه.

---

(1) A. J Greimas & J. Courtés. *Sémiotique Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Hachette, 1979,p221*

(2) أبو محمد القاسم علي بن عثمان الحريري البصري، شرح مقامات الحريري، المكتبة الشعبية، بيروت [د.ت].

(3) *O, Ducrot, Le dit et le dire, Minuit, 1984, p20.*

(4) .. فقد طلع قمر الشعر...فقد تبلج بدر النثر، أبو محمد القاسم علي بن عثمان الحريري البصري،شرح مقامات الحريري، م.س، ص43.

وفي السياق نفسه يقول بديع الزمان الهمذاني البليغ من لم يقصر نظمه عن نثره. ولم يزر كلامه بشعره. فهل ترون للجاحظ شعرا رائعا. قلنا: لا. مقامات أبي الفضل بديع الزمان الهمذاني، تقديم وشرح محمد عبده، بيروت، ط4، 1957، ص75.

وبالمقابل، يضطلع المتلقي بفعل تأويلي لتفكيك رسالة المتلفظ وإدراك أبعادها ومغازيها. إذا فطن المتلقي بمناورة التطويع، فإنه -حسب مؤهلاته وطاقاته الذهنية واللغوية- سيتحاشاها، أو يبطلها أو يمارس تطويعا مضادا معززا بالحجج الدامغة المناهضة. في المقامة الصنعانية وقع المتلقي ضحية الكلام، لأنه انساق مع قناع الشخص (الصورة المغلوطة) ولم يفلح في إماطة اللثام عن وجهه (الصورة الحقيقية) إلا بعد فوات الأوان. وهكذا «تتبع المقامة لحظتين، تتضمن الأولى تأويلا مغلوطا يفشل في الكشف عن حيلة الشخص، والثانية تتضمن التأويل الصحيح غير المفصل عن الخيبة أو الاندهاش»[1].

لو نجح أبو زيد السروجي في الرجوع إلى منزله دون أن يتمكن أي شخص من الاهتداء إليه لظل لغزا محيرا ومحتالا بارعا. لكن الحارث اقتفى أثره حتى اكتشف حقيقته (باطنه غير ظاهره: يعظ الناس بالموعظة الحسنة وهو يشرب الخمر) وتعرف إلى هويته (سراج الغرباء وتاج الأدباء). ويمكن ، في هذا الصدد، أن نستأنس بمحاور المربع السيميائي لفهم مختلف الصور التي يتلون فيها أبو زيد السروجي لتحقيق مآربه وإدراك مبتغاه:

أ- محور الحقيقة: يدعو الناس إلى اجتناب المنكر في حين يقترفه؛

ب- محور السر: يخفي بأنه يشرب الخمر ولا يمتثل للنصائح التي يعظ بها الناس؛

ج- محور الكذب: يتظاهر بالوعظ في حين يقترف المنكر؛

د- محور الزيف: يوهم الناس بأنه يمارس ما يقوله في حين تخرجه أفعاله عن الصراط المستقيم (لا واعظ)؛

هـ- محور التناقض: يحرص أبو زيد على الظهور بمظهر الواعظ الذي يدعو الناس إلى الاقتداء به، في حين يخفي حقيقة كونه مارقا عن الدين.

و- بما أن أبا زيد يحرص على أداء دوره التحدثي على الوجه المطلوب، فهو ينتقي المفردات المناسبة التي تستمد حيويتها وأصالتها من القرآن الكريم على وجه الخصوص، ويحترم مراسم الوعظ ومقتضياته ومحتوياته. وما إيقاع مستمعيه في المصيدة إلا دليل قاطع على حسن أدائه وإتقان دوره. وبما أنه كان يخبط في أساليب الاكتساب، فقد كان يتلون في حاله مضطلعا بأدوار فاعلية مختلفة. في البداية يعاف الناس محضره، ويحتقرون لرثاثة لباسه، لكن لما يحدثهم يمتع أسماعهم ويجذب أنظارهم ويكسب تقديرهم، ويصبح -في نظرهم- من «لا يُفرى فريُه، ولا يُبارى

---

(1) عبد الفتاح كليطو، المقامات السرد والأنساق الثقافية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، 1993، ص182.

عبقريه»[1]. وهو يتلفظ بالكلام النمطي الملائم للحيثيتين الآتيتين:

ا- يحظى بمنزلة مرموقة ورأسمال رمزي بفضل جودة كلامه وحسن أدائه. يعي بأن آلته الفتاكة هي مؤهلاته اللغوية التي يفتق بها الأسماع ويرتق الصدوع والشقوق، وتسعفه -في مختلف الظروف والملابسات- على إخفاء صورته الحقيقية وإدراك مراده.

ب- يعتبر الحريري الكلام حربا[2]، وهو المعنى نفسه الذي تضمنته عبارة هامون في سياقات أخرى (الحرب التلفظية). فالمتكلم هو شبيه بالمحارب من حيث قراءة خطط الخصم[3] ومباغتته، والاعتماد على الوسائل الناجعة لقهره وهزمه. وهذا ما جعل الحارث بن همام يعتبر نفسه من «نظّارة الحرب لا من أبناء الطعن والضرب»[4]. في حين أن أبا زيد يلقي بدلوه في الدلاء، ويدخل الحرب متسلحا بالحجج الكافية والجهات المناسبة، ومراعيا طقوس الكلام ومراسمه، وساعيا إلى تأدية المعنى بالسبك الجيد، وعبارات مسجوعة وفصيحة، وحسن التوشية، وحارصا على الاضطلاع بالدور المنوط به على أحسن وجه. وما يتوخى من ذلك هو أن ينجح في خططه، ويبهر الناس باستعداداته ومؤهلاته، ويدرك ما يصبو إليه.

ويستتبع الكلام النمطي الجهات التحدثية الآتية:

- الرغبة في القول: ما قصده أبو زيد من إمتاع غيره بفتيق لسانه وفصاحته والتلون في حاله هو الكدية والاستجداء؛
- معرفة القول (حسن الأداء): يوظف أبو زيد مهارته اللغوية في مواضعها المناسبة، وعلى قدر المتلقين. ومن خلالها يتضح مدى تمكنه من الأساليب البديعية، وإلمامه بكل ما يتعلق باللغة والنحو والفقه والأدب والطرف والملح، وقدرته الفائقة على إدراج الكلمات المهجورة والمهملة في سياقات جديدة؛

(1) أبو محمد القاسم علي بن عثمان الحريري البصري، شرح مقامات الحريري، مرجع مذكور، ص217.

(2) قالوا أنت ممن يبلى في الهيجاء. المرجع نفسه ص160.

(3) وفي هذا السياق نورد ما يلي: "وأخذوا يتداعون فضل الخطاب ويعتدون عوده من الأحطاب وهو لا يفيض بكلمة ولا يبين عن سمة إلى أن سبر قرائحهم وخبر شمائلهم وواجحهم فحين استخرج دفائنهم واستثل كنائنهم قال يا قوم لو علمتم أن وراء الفدام صفو المدام...ثم فجر من ينابيع الأدب والنكت النخب ما جلب به بدائع العجب، واستوجب أن يكتب بذوب الذهب". المرجع نفسه ص-ص 385-386.

(4) المرجع نفسه ص161.

- القدرة على القول: لا يتطلب الكلام من أبي زيد سلامة النطق وحسن التركيب والإحاطة بالمعنى فقط، وإنما أيضا إدراك مواقع القول وأوقاته، واحتمال المخاطبين به والقدرة على تطويعهم وتغليطهم، واستضمار المقاصد، وسرعة البداهة والمباغتة، وقوة الإفحام؛
- الحمل على الاعتقاد: يوظف أبو زيد مناوراته التلفظية لإقناع المتلقي المفترض، وتغيير معتقداته، وسلب قدرته على المقاومة، والتأثير عليه لمشاركته اعتقاداته. وبما أنه يجمع بين أساليب الإقناع وأساليب الإمتاع فإن خطابه لا يكتسي صبغة الإكراه وإنما تتلقاه الآذان بشغف وكلف متزايدين.

2-4- التطويع في رواية ذات لصنع الله إبراهيم[1]:

إن رواية ذات مُشْرعة على بدايات متعددة. تتعلق البداية الطبيعية بميلاد ذات. وهذه البداية -على حد تعبير الناظم الخارجي- لن يرحب بها النقاد بسبب خروجها عن اللياقة الأخلاقية، واستئثار النظرة العصرية لفن القصة بالنظرة الحسية الذكورية. وتخص بداية أخرى اجتثاث منْ ذاتْ ذلك النتوء الصغير الذي سبب إزعاجا شديدا للمصريين في قديم الزمان. ويؤثر الناظم الخارجي البداية المحملة بقدر عال من الدراما، وهي التي تهم لحظة الصدمة الكبرى أو ليلة الدخلة. لكن البداية الحقيقية التي تمثل المرحلة الأولية للبرنامج الحكائي (التطويع)، تم تأخيرها إلى حد الصفحة الرابع والخمسين، إذ تشخصت في شكل توجيه تلقاه المصريون من جهاز البث المركزي (صورة إشهارية لربة بيت تهدم مطبخها لتبنيه وتؤثثه من جديد).

وتتحكم في التطويع علاقة تراتبية ما بين جهاز الدولة (ذ1) وبين الشعب المصري (ذ2). فقد وظف الطرف المهيمن التلفاز ليفرض على المهيمن عليه رؤية معينة للمجتمع، ويحفزه على مساندة سياسة الانفتاح السياسي والاقتصادي والانخراط في مسيرة الهدم والبناء. ويندرج التوجيه ضمن الأفعال المشتقة من التحدث *délocutifs*، وهي التي تدل على إنجاز الفعل بالتلفظ به. ويعنى بالتوجيه الإرسال والإدارة إلى جهة ما بالكلام أو بالإشارة، أو هما معا. كما يتضمن«الإيحاء الخاص بالقول»[2]، أي التلفظ بالتوجيه والصدع به. لقد اختار الجهاز الحاكم، من بين إستراتيجيات متعددة، تمرير خطابه السياسي بواسطة الصورة الإشهارية. وبتركيز الناظم الخارجي على التوجيه، لم يغفل ما للكلام من دور

(1) صنع الله إبراهيم، ذات، دار المستقبل العربي، ط1، 1992.

(2) P, Bourdieu, « Le langage autorisé : les conditions sociales et l'efficacité du discours rituel » in *Ce que parler veut dire, l'économie des échanges linguistique*, Fayard, 1982, p p 103/119.

أساس في تقديم وصف تقريري للصورة، وتثبيت السلسلة الطافية للمدلولات على نحو يمكن من مواجهة رعب الأدلة الملتبسة[1]. ويتضمن التوجيه أيضا فعلا لغويا من نوع خاص، وهو المُضمَّن الذي يحدده ديكرو بمعايير النفي. فالمطروح *le posé* هو الرسالة التي تلقاها المصريون من جهاز البث المركزي، وتؤشر على نهج مصر في عهد السادات سياسة جديدة قوامها الانفتاح والخصخصة. وأما المضمن *le présupposé* فيستتبع عدم تلقي المصريين أي توجيه في العقود السالفة لما كانت مصر في عهد جمال عبد الناصر تنهج سياسة الاقتصاد الموجه والتأميم. إن هذه الرسالة الإشهارية تمثل إرصادا مرآتيا لأنها تعكس، في شكل مصغر، ما يعيشه المجتمع المصري من تحولات سياسية واقتصادية واجتماعية. وما يبين أن ذلك التوجيه التطويعي كان له أثر ووقع في نفسية المصريين، هو انصياعهم له انصياعا تاما. وذلك لأنه يستمد مفعوله من الشروط التي تمنحه الشرعية وتفرضه كسيادة تستدعي الاعتراف به. «فليست سلطة الكلام إلا السلطة الموكولة لمن فوض إليه أمر التكلم والنطق بلسان جهة معينة. والذي لا تكون كلماته (أي فحوى خطابه وطريقة تكلمه في الوقت ذاته) على أكثر تقدير، إلا شهادة، من بين شهادات أخرى، على ضمان التفويض الذي وكل للمتكلم»[2]. وهكذا، أوكلت الدولة إلى التلفاز مهمة النطق بإيديولوجيتها ذات النزوع الليبرالي، والتعبير عنها بطرائق وأساليب مختلفة حتى تستحوذ على أفئدة الجماهير العريضة، وتحضهم على إحداث قطيعة مع المرحلة السالفة (الناصرية). «فهذا النوع من التلقين المذهبي" *indoctrination* القائم بواسطة الترفيه هو الظاهرة التقليدية لما يسمى بـ"الدعاية السوسيولوجية" المصطلح الذي ابتكره المنظر الفرنسي جاك إلول *J.Illul* والذي يعني تلك التظاهرة- الفعاليات التي يسعى مجتمع ما بواسطتها لتحقيق تكامل أكبر عدد من الأفراد، وتوحيد سلوك أعضائه وفقا لنموذج معين، ونقل طراز حياته إلى الخارج، ومن ثم إلى الهيمنة على المجتمعات الأخرى... وبالتالي يصبح هذا الطراز مادة الدعاية السوسيولوجية ليس بسبب قيمه الثابتة، بل لأنه يجمع في بنيته المبادئ الأساسية لرؤية معينة للمجتمع. أما صفة الاجتماعية فإنها تعني أن طراز الحياة هذا، موضوع الدعاية يعبر بصورة مكثفة عن مفهوم معين للنظام الاجتماعي القائم في أطر إيديولوجية معينة، والذي يريد فرض النماذج السلوكية التي تميزه عن غيره»[3]. فمن خلال هذه القولة، يتضح أن التوجيه الإيديولوجي ذو وجهين: أحدهما خارجي يهم نقل نموذج غربي لتفكيك وزعزعة النموذج السائد،

(1) *E.Benveniste, "Les verbes délocutifs" in Problèmes de la linguistique générale, tomeI, Gallimard 1966. p279.*

(2) *R, Barthes, «Rhétorique de l'image » in communication 4, 1964, p43.*

بير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، ط1، 1986، ص 64.

وثانيها داخلي يتعلق بصهر الفرد في المجتمع، والسعي إلى التقدم وتحقيق التكامل[1].

ويعتبر التوجيه مقولة (بتعبير سيورل) يراهن من خلالها المتكلم على حفز المتلقي على فعل شيء معين. ويمكن أن يكون التوجيه متواضعا جدا كما هو الحال في الرسالة الإشهارية، إذ يقصد به دعوة الشعب المصري إلى الفعل أو الإيحاء به بدلا من الحث عليه. ولهذا فهو لا يتخذ صبغة الإكراه، بل يوظف أساليب الترفيه والإمتاع لاستدراج المتلقي إلى مشاركته القول بطروحه الإيديولوجية. وكلما ازدوجت أساليب الإقناع بأساليب الإمتاع، إلا وكانت إذ ذاك، أقدر على التأثير في اعتقاد المخاطب، وتوجيه سلوكه لما يهبها هذا الإمتاع من قوة في استحضار الأشياء، ونفوذ في إشهادها للمخاطب، كأنه يراها رأي العين[2]. ويرتهن فعل التوجيه بالانخراط الفعلي للمواطنين في مسيرة الهدم والبناء. ويجد كل مواطن نفسه مجبرا على الامتثال والانصياع له حتى لا يتأخر عن ركب المجتمع. وهذا ما يحتم عليه اكتساب قيم جهية لضمان الانتقال من برنامج حكائي إلى آخر، وتأهيل نفسه من الناحية المالية لينخرط في مسيرة الهدم والبناء (الإنجاز)، ويكون له اعتبار ومنزلة داخل المجتمع الذي يعيش فيه (الجزاء).

جسدت الدولة التوجيه على أرض الواقع بإحداث تغيرات جوهرية في النسيج الاقتصادي وإعداد المجال العمراني والرقابة الإدارية واستقطاب الاستثمارات والعملة الصعبة. ولم تخل سياسة الانفتاح من آفات تكبح جماح التطور، وتثبط العزائم والمطامح. وهذا ما يحيل إليه كليا نتف الأخبار المؤطرَة، وجزئيا بعض التمفصلات الحكائية في المحكي المؤطر (وخاصة تلك التي تتعلق بالمنجزات الهائلة التي عرفها حي "مصر الجديدة" لأنه أول ما يطالع السائح، ويسكن فيه رئيس الجمهورية). أما على المستوى الاجتماعي، فقد تمكنت فواعل العمارة المؤهلة-من الناحية المالية- اللحاق بمسيرة الهدم والبناء، والمحافظة على جدولها الزمني بنجاح. وذلك على نحو موظف الزراعة الذي غير ورق الحائط بلون أكثر حداثة كلما حل موعد رش القطن، واستبدله بالأخشاب، وأثبت جهاز الآنتركوم على باب شقته. ثم المدرس العائد من الكويت الذي استبدل الموكيت، وأضاف جهازا كهربائيا وجهاز تكييف جديدين. ثم الحاج فهمي الجزار الذي انضم إلى سكان العمارة في مرحلة متأخرة وبالأسلوب العصري أي الامتلاك بدلا من الاستئجار. ثم ضابط الشرطة بعد عودته من مهمة أمنية في سلطنة عمان. ثم ضابط الجيش بعد عودته من مهمة تدريبية في الولايات المتحدة، ومن بين ما قام به استبدل سيارته (الفيات131) القديمة بواحدة مازاد على الصفر. وتأخرت ذات عن اللحاق بالمسيرة بسبب أعذار

(1) أديب حضور، "سوسيولوجية الترفيه في التلفزيون"، عالم الفكر، م28، العدد 2، أكتوبر/ ديسمبر 1999، ص 262.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

زوجها (على نحو المراهنة على النجاح في امتحان الإجازة الذي لم يتقدم له أبداً، والحصول على عقد عمل بدول الخليج العربي)، ومعاناتها من الضائقة المالية على إثر ارتفاع الأسعار، وتشبثها باشتراكية جمال عبد الناصر المعادية لبدعة التمليك. وهكذا عاشت ذات ردحا من الزمن متأرجحة بين رياح التوجيه الموج (البرنامج الحكائي الأساس) وبين الوفاء لمبادئها الثورية (البرنامج الحكائي المضاد). وإن ظلت تحن إلى العهد الناصري، فهي قد بدأت شيئا فشيئا تتحرر من شرنقته لتتباهى أمام زملائها في العمل بقدرتها على الانخراط في المسيرة. وفي هذا المضمار «توقف جمال عبد الناصر عن المجيء حاملا معول الهدم، لكن أنوار السادات واصل زياراته الليلية وفي يمينه قطع السيراميك المعهودة. ذلك أن جعبة ذات المالية نفدت قبل أن يصل السيراميك إلى السقف بمسافة شبرين، واضطرت إلى استكمال المساحة الباقية بدهان الزيت المألوف»ص69.

أدركت ذات أن اللحاق بالمسيرة يتطلب تحقيق البرنامج الحكائي للاستعمال (جمع المال). وبما أن راتبها وراتب زوجها متواضعان جدا، فقد بدأت تعتمد على نفسها؛ وذلك بتوزيع قمصان النوم المهربة من بور سعيد، والاتجار في المواد التموينية، وسحب أكبر كمية نقود من عبد المجيد رغم معارضاته المتكررة، وجمع العلاوات والمكافآت، وتكوين جمعية ادخار بالأرشيف من عشرة أشخاص يتناوبون على أخذ ألف جنيه عند نهاية كل شهر. وبفضل ذلك استطاعت أن تواجه المهام المطروحة، فاقتصرت على استبدال مرحاض الحمام بواحد حديث، ثم أولت اهتمامها للمطبخ، فغطت جدرانه والأرضية بالسيراميك المصقول الفاخر وردي اللون. إن إصرار ذات على اللحاق بالمسيرة انتهى بالإخفاق نظرا إلى الوتيرة السريعة التي سار عليها المجتمع المصري للتأقلم مع النهج الرأسمالي. فلم تجد بأسا من مجاراة الحاج الطيب لمساعدتها على تطهير روحها من العفاريت، والتحرر من الضغوط النفسية المتفاقمة.

وعليه، لا يكفي الانصياع للتوجيه فقط بدعوى أنه صادر من جهات وهيئات عليا في التراتبية الاجتماعية، وإنما ينبغي تحقيقه أيضا على مستوى الواقع. وهذا يتطلب من الفواعل أن تكون متسمة بالكفاية الجهية (الرغبة، والمعرفة، والواجب، والإمكان، والفعل)، وقادرة على الانخراط في مسيرة الهدم والبناء (بالتخطيط المعقلن للحاجات، وادخار الأموال، والمنزلة الاجتماعية والمهنية)، ومقتنعة بالتوجه الليبرالي الذي نهجه أنوار السادات، ثم من بعده حسني مبارك. وإذا أعوزتها الوسائل الضرورية لتنفيذ التوجيه، فإن الهوة ستتعمق أكثر بين الفعل اللغوي والفعل غير اللغوي، وبين الأماني والواقع المعيش.

الخاتمة:

مما تقدم نخلص إلى ما يلي:

1- من خلال الحالتين نلاحظ أن المتكلم، أكان حاضرا أم مضمرا، فرديا أم جماعيا، يعتمد الكلام بوصفه أداة أساسية ليس لاقتسام معرفة مشتركة وتحويلها إلى عمل يعود بالنفع عليه وعلى غيره، وإنما لممارسة العنف أو الإكراه الذهني عليهم. ويتمثل هذا العنف/ الإكراه في استخدام الحيل للسيطرة على الآخر، وشل قدراته على التفكير والرد وإبداء موقفه الشخصي.

2- يظهر المتكلم (المطوِّع) حقائق معينة لإمالة المتلقي وجذب اهتمامه، في حين يخفي مقاصده ونواياه. أو بعبارة أخرى يصدع بكل ما يحسن صورته لدى المتلقي ويسعفه على كسب ثقته أو مودته، بينما هو، في الحقيقة، يضمر له الخبث والمكر لخدعه وتطويعه والتلاعب به.

3- ينبغي للمطوع، علاوة على حسن قراءته لطباع الناس وأمزجتهم، أن يتحلى بقدرات لغوية فائقة تسعفه على جلب اهتمام المتلقي وإيهامه بصدق نواياه وصفاء سريرته، وعلى حرمان المخاطب من التحدث (القدرة على الرد أو إبداء الرأي)، وعلى حفزه على قبول وسوغ ما يتلقاه وإن كان، في قرارة نفسه، يخالفه ولا يتفق معه. فالمتكلم، في هذا الإطار، ينطلق من تصور سلطوي (أي غير ديمقراطي) يجبر المتلقي على الاستجابة طوعا لمقاصده وتصديقها. وفضلا عن تمتع المطوع بالكفاية اللغوية والتواصلية فهو يحسن قراءة طباع المتلقي ومزاجه وردوده المحتملة ورسائله المسترجعة (أكانت إيجابية (على نحو الابتسامة وانفراج أسارير الوجه) أم سلبية (الانفعال))، ويتحلى ببديهة قوية لاقتناص الضحايا الذين يمكن أن تنطلي عليهم الحيل دون عناء يذكر.

التواصل والحجاج

(أية علاقة؟)

الدكتور عبد العزيز السراج

توطئة:

ما العلاقة بين التواصل والحجاج؟ أو بعبارة أدق، «هل نستطيع أن نقول إن كل تواصل حجاج»[1]، أو لنقل بتعبير آخر هل التواصل الحجاجي *'communication argumentative'* يستعمل عناصر العملية التواصلية ذاتها؟

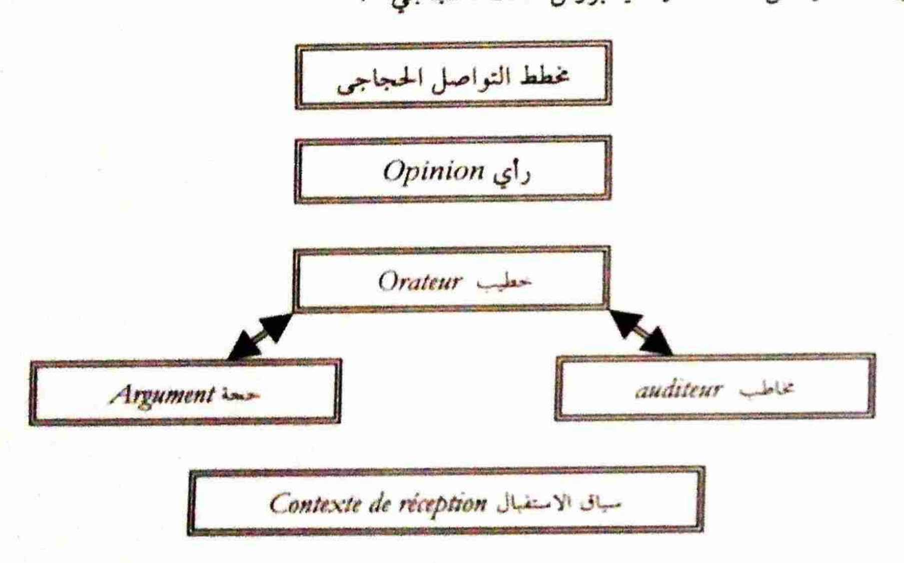
لقد قادنا بحثنا المتواصل في الدراسات التي تخص هذه الزاوية من مجال الحجاج إلى أن التواصل الحجاجي يتبع إواليات العملية التواصلية نفسها، ولعل هذا ما يؤكده بيير أوليرون *Oléron* بقوله: «عن طريق الحجاج نحاول أن ننقل عناصر معينة، غرضها خلق أو توكيد قناعات وترتيبات وذلك للتصرف في المواقف، بقصد الإقناع وليس بساطة إثراء معارف المتلقي»[2].

يستفاد من هذا النص أن التواصل الحجاجي المقصود هنا ليس التواصل العادي المبني على نقل المعارف والأخبار بين مرسل ومرسل إليه، بل هو عالم يتفاعل فيه الناس، وتبرز فيه العلاقات البشرية بكل زخمها وحمولتها الاجتماعية والنفسية، فاللغة هنا ليست مجرد أداة للتواصل والتخاطب، بل هي، كما حددها رولان بارث وبعده ديكرو، لعب *'ludique'*، فهي تضع قواعد اللعب تمتزج بصورة كبيرة مع حياة الناس اليومية. وهذا البعد التداولي للغة ينبغي استحضاره لفهم الكثير من القضايا المرتبطة بالنشاط اللغوي، وفي هذا الإطار تجدر الإشارة إلى أن التصور الذي حاول بيرلمان تقديمه في كتابه مصنف في الحجاج لا يولي اهتماما كبيرا لآليات التواصل اللغوي المباشر المألوف؛ أي ذلك التواصل الذي يدور في إطار البديهي والمعتاد، ولكنه يهتم بالأحرى بمظاهر جديدة من التواصل (في المكتوب، والمنطوق، والإشاري) يكون فيها الهدف تأسيس بناء فكري عميق تندمج فيه أبعاد المتكلم والمستمع والمقام.

(1) Phi, Breton, l'argumentation entre information et manipulation (in) la communication état des savoirs, éd, Scien humaines, p 159.

(2) P,Oléron, L'argumentation, que Sais-Je? Paris (P-U-F) 1983, p 22.

من هذا المنطلق تحديدا حظي المقام باهتمام كبير في التصور البيرلماني (نسبة إلى بيرلمان)، باعتباره البؤرة التي تلتقي فيها جميع العناصر الحجاجية. وبالتالي، ليس الحجاج في النهاية «سوى دراسة لطبيعة العقول، ثم اختيار أحسن السبل لمحاورتها والإصغاء إليها، ثم محاولة حيازة انسجامها الإيجابي، والتحامها مع الطرح المقدم، فإذا لم توضع هذه الأمور النفسية والاجتماعية في الحسبان فإن الحجاج يكون بلا غاية وبلا تأثير»[1]. ولعل هذا ما يؤكده، أيضا، فليب بروتون *Ph.Breton* حيث يقول: «فنقل المعلومة على طول الوسيلة ليس له الطبيعة نفسها مع تشكيل رأي ونقله نحو المخاطب، لذلك لابد أن نفكر في مخطط التواصل حالة المحاجة»[2]، وعلينا في حالة اعتبار الحجاج وضعية للتواصل، أن نميز بين المستويات التالية من خلال ما يسميه بروتن المثلث الحجاجي[3].



من خلال هذا المثلث نفهم أن التواصل الحجاجي يعني سيرورة نقل رأي ما من مخاطِب إلى مخاطَب، في شكل استدلال حجاجي لغرض تغيير سياق الاستقبال (آراء المخاطب). وستخضع هذه الورقة للتصميم الآتي:

1- خصائص التواصل الحجاجي وآلياته؛

2- البعد التداولي في الحجاجي اللساني (أو الحجاج والتداولية).

(1) Ch, Perelman, O, Tyteca (o), traité de l'argumentation : éd, de l'université de Bruxelles 1992 p 18.

(2) Ph, Breton, L'argumentation dans la communication, éd alger casbah, 1998, p 17.

(3) محمد برقان، الخطاب الحجاجي والاتصال، مجلة كتابات معاصرة، ع 58، س 2005 ص 24-25.

1 - خصائص التواصل الحجاجي وآلياته:

يعتبر مفهوم الحجاج (المحاجة) من المفاهيم المثيرة للالتباس، ويعود ذلك إلى عدة عوامل لعل اهمها، تعدد استعمالات الحجاج وتباين تعاريفه من حقل لآخر بحسب العلوم التي يوظف داخلها وفق نوامها الابستمولوجي أو المنهجي (المنطق، الرياضيات، البلاغة، القضاء، الفلسفة، التعليم...) إلا أن التعريف التالي خير ملخص لأساسيات الحجاج اللساني الطبيعي: **«إنه تلك الخطوات التي يحاول بها الفرد أو الجماعة أن تقود المستمع أو المخاطب إلى تبني موقف معين وذلك بالاعتماد على تمثلات حجاجية ذهنية مجردة أو حسية ملموسة تهدف إلى البرهنة على صلاحية رأي أو مشروعيته»**[1]. يستفاد من هذا النص أن الحجاج ليس ممارسة تأملية، بل هو استراتيجية تواصلية تسعى إلى التأثير في الآخرين، وذلك بالاعتماد على تمثلات حجاجية تكون في شكل أفكار وآراء أو الاعتماد على تمثلات حسية ملموسة، ونعني بها الجانب الحركي والإشاري وبالخصوص الجانب المتعلق بالوجه واليدين والشفتين والتغيرات التي ترافقها أثناء الاستدلال، وما يتبع ذلك من تبئير ونبر وتنغيم ومواكبة لعملية الحجاج.

بهذا المعنى يصبح الحجاج شكل أو نظام تواصلي يتفاعل فيه ما هو لفظي بما هو غير لفظي، وسيلته اللغة وغايته الإقناع. وبالتالي، فهو حوار يجمع بين الذات المتكلمة (الإيتوس) والذات المستقبلة للخطاب (الباتوس)، وبينهما اللوغوس أي القول *Le dire*. هذا بخصوص مفهوم التواصل الحجاجي، نماذا عن خصائصه وآلياته؟

لعل من الخصائص الأساسية للتواصل الحجاجي نذكر أولا التوجيه بالقصد (أو القصدية) وهذا ما أشار إليه الدكتور طه عبد الرحمن حيث تحدث عن مبدإ القصدية، ومقتضاه أنه **«لا كلام إلا مع وجود القصد، وصيغته هي: الأصل في الكلام القصد»**[2].

هكذا يبدو أن القصد استراتيجية ضرورية للتواصل الحجاجي ترتبط بشكل مباشر بدور التكلم في التخاطب، ومرتبطة بشكل انعكاسي بدور المخاطب فيه.

وإلى جانب القصد إلى الإقناع عن طريق حجة واضحة ومسار أوضح لفن المحاجة، يقتضي التواصل الحجاجي **اتفاق** من نتوجه إليهم على مجموعة من المعطيات على اعتبار أن التواصل الحجاجي الناجح والفعال هو الذي **«ينجح في إنماء قوة الانضمام بطريقة تحريك المستمعين للفعل**

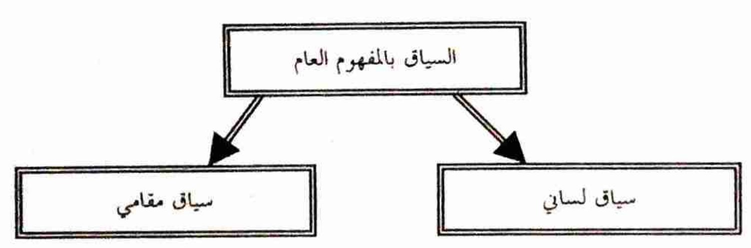
(1) *P, Oléron, op, cit, p 4.*

(2) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط 1 س 1998، ص 239.

المرتقب (فعل إيجابي أو أحجام)، أو على الأقل أن تخلق في أنفسهم ميلا إلى الفعل الذي سيفصح عنه في وقت مناسب»[1].

وبموازاة ثنائية القصدية والاتفاق، من خصائص التواصل الحجاجي خاصية **التسييق** *contextualisation* على اعتبار أن كل خطاب حوار، وكل حوار يجري في سياق معين.

وعليه، يمثل السياق خاصية أساسية من الخصائص التي يقوم أي استعمال لأية لغة طبيعية، فإذا استعمل (السياق) استعمالا خاصا فإنه يقابل المقام[2]، وإذا استعمل استعمالا عاما فإنه يمثل له كالتالي:



ويقصد بالسياق اللساني مجموع السمات الصوتية والصرفية، وكذا الخصائص الأسلوبية التي تمثل الملفوظ وترافقه، أما السياق المقامي فهو كل ما من شأنه أن يجعل عملية التواصل أمرا ممكنا، سواء ما كان منها جليا تحدده هيئات المتخاطبين وكذا طبيعة الخطاب وطريقة التخاطب، أو ما كان مضمرا يرجع إلى السياق الاجتماعي والمعارف المشتركة[3].

وجدير بالذكر أنه بفضل أبحاث المختصين في علم النفس الاجتماعي في مجال الدعاية والإقناع بصفة عامة في التواصل الفعال، أصبح الحجاج يفلت من تأثير التقليدية للديالكتيك والمنطق والبلاغة

(1) *Ch, Perelman et O, Tyteca, op, cit, p 59.*

(2) يستوعب المقام عناصر كثيرة من جملتها: مسرح التفاعل اللغوي، ومكانه وزمانه، وموضوع البحث، والأشخاص المشاركون في الحوار، وعلاقة بعضهم ببعض من النواحي الاجتماعية، بالإضافة إلى الخلفية الحضارية والاجتماعية، والخلفيات الأخرى للمتحاورين انظر: نايف خرما وعلي حجاج، اللغات الأجنبية تعليمها وتعلمها، مجلة عالم المعرفة ع 126، س 1988م، ص 123).

(3) بخصوص المعارف المشتركة يميز طه عبد الرحمن بين أربعة أقسام:
معرفة لغوية: وتتعلق بمعرفة اللغة والدلالات اللازمة عن استعمالاتها، وهي ضرورية في علم مستعملي اللغات الطبيعية للإدراك والاستنتاج.
ومعرفة ثقافية: تتمثل في المعلومات الواقعية والقيمية المكتسبة عن العالم الخارجي، ثم معرفة عملية: تتعلق بالأدوار والقيم العملية الملابسة للتعابير اللغوية، والتي تترتب عليها السلوكات والتطلعات العملية لمستعملي تلك التعابير، ثم أخيرا معرفة حوارية أو تخاطبية، وهي التفاعل في التخاطب وتندرج تحتها المعرف المتعلقة بمقتضيات الكلام أو بما سبق من خطابات بين المتفاعلين. (انظر طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، م/س ص 152).

ليستخدم في فرع من فروع النظرية العامة للتواصل، «ذلك الفرع الذي يهتم بالرسائل الإقناعية، (...) لإقناع كل فرد أفضل إقناع من غير شعور منه، بمزايا منتوج أو بخصال مرشح، أو بالقيمة الخاصة لبرنامج سياسي، أو لحزب سياسي»[1].

من هذا المنطلق بالذات أصبح الحجاج شأنا من شؤون التواصل، يدبره علماء النفس والبلاغيون أكثر مما يدبره المناطقة.

فبخصوص الخطاب الإشهاري فإن الوظيفة الأساسية للإشهار تكمن في البعث على القيام بفعل الاقتناء لمنتوج ما. ولتحقيق هذه الوظيفة يعتمد الإشهار على مجموعة من الآليات والأساليب الإقناعية لتصريف الخبر الإشهاري من قبيل مختلف وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة كـ(المذياع، التلفزيون، السينما، والملصق *L'affiche*).

هذا فيما يخص آليات الخطاب الإشهاري، أما بخصوص الخطاب السياسي فهو يوظف مجموعة من الأدوات اللغوية والصيغ الخطابية والأساليب الإنشائية، لإدراك المبتغى وإقناع المتلقي. ولعل من أهم الطرائق والتقنيات الحجاجية التي يستند عليها الخطاب السياسي نذكر ما يلي:

- الطرائق الذاتية: الذات الأسلوبية؛
- الطرائق الموضوعية: الذات العقلانية؛
- الطرائق الواقعية: الذات الحدسية.

وللإشارة فإن كل واحدة من هذه الطرائق تؤدي وظيفة أو وظائف معينة داخل القول الحجاجي مجتمعة أو متفرقة. وللإشارة كذلك فإن هذه الطرائق تتكامل وظائفها الحجاجية في القول تجعله منسجما أو معقولا دون أن تكون الواحدة منها مهيمنة داخل القول أو تستأثر به على حساب الطرائق الأخرى. حيث تستعمل هذه الطرائق مجموعة من الخصائص الحجاجية التي يتحقق بها القول ويؤدي بها وظيفته الإقناعية «وهي طرائق وظيفية تهدف إلى خلق دلالات ومعاني داخل القول ككل، في علاقته بالظروف المقامية والمعرفية والعقلية والنفسية وغيرها، وتتوسل بمجموعة من التقنيات اللسانية والمنطقية والعقلانية التي تؤدي المعاني المرادة وهذه المعاني المنتجة ترتبط في غالب الأحيان بطبيعة اللغة المستعملة، لما تحمله بالإضافة إلى الجوانب التركيبية والمعجمية والأسلوبية، من قيم ثقافية ودينية واجتماعية، وما تحمله بعض أدواتها -من كثرة الاستعمال والتداول- من معاني يصطبغ بها القول، ويزداد المعنى المراد قوة وتأكيدا.

(1) ليونيل بلينجر، الآليات الحجاجية للتواصل، ترجمة عبد الرفيق بوركي، علامات، ع 21 س 2004 ص 41/ 42 [ضمن القسم الخامس من هذا الكتاب].

ذلك لأن اللغة وأدواتها تتحكم كثيرا في طريقة عرضنا واختيارنا للمعاني التي تخالجنا والتي نرغب في إيصالها إلى الآخرين، ولجعلهم يقبلونها ويتمثلونها جيدا»[1].

وبالإضافة إلى دور اللغة في الاستراتيجية التواصلية العامة للدعاية السياسية، من خلال إقناع المستمع بأطروحة المتكلم وتزكيتها إما بالاعتقاد أو الفعل أو رد الفعل، ينبغي أيضا أن يكون هناك انسجام وتلاؤم بين التمييز البصري (*Logo*) (المميزات الحزبية) والمضمون الإيديولوجي للحزب؛ أي مرجعيته. على اعتبار أن حسن اختيار الرمز ومعرفة استثماره يعد من أولويات مضمون البرنامج الحزبي وآليات تحققه.

وإذا افترضنا مع بيرلمان أن الحجاج يغطي كل مجال الخطاب الذي يهدف إلى الإفهام والإقناع مهما كان المتلقي ومهما كانت الطريقة المتبعة. فإنه في مجال الخطاب القانوني يعتبر القضاء من المجالات التي تتطلب الحجاج والمحاججة. «حيث يمكن اعتبار القضايا القضائية بمثابة مشاكل تتطلب حلا أو حلولا تصاغ في صور قرارات وأحكام قضائية.

فالحجاج إذن، يكون مسبوقا بوجود مشاكل تقتضي المناقشة... إن التحاورية أو المناقشة تقوم على المساءلة وطرح الفرضيات أو الأطروحات على طاولة (البرهنة) والفعالية الحجاجية...

يمكن أن نستخلص مما سبق أن الحجاج القضائي كفعالية عقلية وقولية يعتبر في بعض جوانبه قريبا من الحجاج الخطابي ومن الحجاج الفلسفي أيضا فهو يجمع بين الإقناع والتأثير من جهة، وبين الحجة العقلية والاستنباط المنطقي من جهة ثانية؛ أي بين الصرامة المنطقية اللفظية وبين إقناعية البلاغة والبيان»[2].

هذا عن خصائص التواصل الحجاجي وآلياته، فماذا عن إشكالية الحجاج في اللغة؟ وبالأحرى ماذا عن البعد التداولي في الحجاج اللساني؟

2 - البعد التداولي في الحجاج اللساني (أو الحجاج والتداولية):

يعود الفضل إلى الإنجليزي أوستين في بلورة اللسانيات التداولية، وتحدد التداولية في قصود اللغة وغاياتها، ونيات مستعمليها أو مؤولي علاماتها. كما تهتم بدارسة مختلفة الوسائل اللسانية التي يتوافر عليها المتكلم من أجل إيصال الفعل اللغوي.

(1) عبد السلام عشير، إشكالات التواصل والحجاج، مقاربة تداولية معرفية (دكتوراه الدولة في اللسانيات التداولية السنة الجامعية 1999-2000)، ص 229.

(2) حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي 'عناصر استقصاء نظري' عالم الفكر عدد 1 مجلد 30، سبتمبر 2001، ص 112-114 [ضمن هذا الكتاب].

وعلى هذا الأساس تكون «التداوليات نظرية استعمالية، حيث تدرس اللغة في استعمال الناطقين لها، ونظرية تخاطبية تعالج شروط التبليغ والتواصل الذي يقصد إليه الناطقون من وراء هذا الاستعمال للغة»[1].

من هذه الزاوية بالذات تم التركيز في دراسة التحليل التداولي للخطاب على إشكالية أفعال الكلام، وعلى التضمينات اللسانية.

أ- **نظرية أفعال الكلام:** لقد أثارت نظرية أفعال الكلام التي وضع أصولها (أوستين *1970*)، وأقام بناءها (سورل *1972*)، ووسع مجالها غرايس (القواعد الحوارية *1979*) انتباه الدارس إلى وجود طبقة من الأفعال التي لا يمكن أن تتحقق إلا بواسطة اللغة. فاللغة هي الأداة الوحيدة التي تمكن المتكلم من إنجاز هذه الأفعال، وفي هذا الصدد يقول أوستين «لقد درست اللغة في ذاتها بكثير، من العمق، وهي اليوم ينبغي أن تدرس من أجل حقيقة أخرى هي حقيقتنا كأشخاص نتكلم»[2].

هكذا اعتبر أوستين (*J.Ostine*) أن الفعل اللغوي[3] يمثل وحدة مركبة من ثلاث عناصر فعلية مترابطة فيما بينها ولا يمكن فصل بعضها عن بعض إلا إجرائيا وهذه العناصر هي:

- **الفعل الكلامي**: *"L'acte locutoire"*: ويتمثل في قول شيء ما عن طريق التصويت طبقا لنظام التركيب والدلالة.
- **الفعل الإنجازي**: *"L'acte illocutoire"*: وهو الفعل الذي من خلاله تبرز معالم اعتبارات الاستعمال.
- **الفعل التأثيري**: *"L'acte perlocutoire"*: ويظهر في وقع القول أو في الآثار التي يحدثها القول على المخاطب. وبموازاة هذه الأفعال الثلاثة، السالفة الذكر، أضاف سورل (*J.Searle*) فعلا لغويا آخر اصطلح عليه **الفعل القضوي** *"L'acte propositionnel"*.

(1) طه عبد الرحمن، اللسانيات والمنطق والفلسفة، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، ع2 س 1988، ص 121.

(2) *J. Ostine, quand dire c'est faire, éd du seuil, 1970.*

(3) يحدد موشلر (*J. Moeschler*) خصائص الفعل اللغوي في ما يلي:

أ- إن الفعل اللغوي فعل ينتج عن تحقيق الحدث *"L'action"*.

ب- إنه فعل قصدي *"Intentionnel"*.

ج- إنه فعل خاضع للموافقة والتعاقد *"Conventionnel"*.

د- إنه من طبيعة سياقية مقامية *"contectuelle"*.

Voir: J.Moeschler, Argumentation et conversation, éd, Hatier, Paris 1985, p 24-25.

ولعل إدراج هذا الفعل الرابع في الصيغة التركيبية للفعل اللغوي كان محاولة من سورل لتدارك الالتباس الحاصل بين الفعل الإيحالي والفعل الإنجازي.

ولتجاوز هذا الالتباس عمد سورل *Searle* إلى إعادة صياغة تركيبة الفعل اللغوي على النحو الآتي[1]:

- أن تتكلم يعني أنك تحقق الفعل التلفظي؛
- أن تسند الكلمات إلى بعضها وتحيل بها على مراجعها، يعني أنك تحقق الفعل القضوي؛
- أن تخبر أن تعد أو تستفهم معناه أنك تحقق الفعل الإنجازي.

وبعد حديثنا عن مكونات الفعل اللغوي وخصائصه، نتساءل عن قواعد هذا الفعل؟

لقد وضع غرايس *P. Grice* قواعد خطابية للفعل منطلقا من مبدإ عام سماه مبدأ التعاون *"Principe de coopération"* ومقتضاه **«أن تكون مساهمتك الحوارية بمقدار ما يطلب منك في مجال يتوسل إليه بهذه المساهمة، تحدوك غاية الحديث المتبادل أو اتجاهه، أنت ملتزم، بأحدهما، في لحظة معينة»**[2].

وتتفرع عن هذا المبدإ قوانين حصرها غرايس في أربعة[3].

- **قانون الكم** *Maxime of quantity*:

يحتوي على قاعدتين أساسيتين:

- أن تكون مساهمتك على مقدار من المعلومات المطلوبة منك، وفق أهداف التبادل الحواري الراهن.
- ألا تتوفر مساهمتك على أكثر مما هو مطلوب منك.

- **قانون الكيف** *Maxime of quantity*

- حاول أن تكون مساهمتك صادقة

وهناك قاعدتان فرعيتان خصوصيتان:

- لا تقل ما تعتقده خطأ.
- لا تقل ما تراه يحتاج إلى دليل.

(1) *Searle (J), les actes de langages, préface de O. Ducrot, éd Herman, p 61.*

(2) *P, Grice, logic and conversation trad, fr, (in) communication N 30, 1979, p 45-46.*

(3) بنعيسى ازايبط، تعليم اللغة العربية، نظرية التفاعل، التركيب الدلالة، التداولية، منشورات مكناس سلسلة ندوات رقم 15، س 2005م، ص (74-75).

- قانون الورود والملاءمة *Maxime of relevance*

اجعل مساهمتك في الحوار المتبادل واردة أو ما يعرف في الأدبيات البلاغية العربية القديمة بـ: لكل مقام مقال.

- قانون الصيغة: *Maxime of manner*
  - كن واضحا وبالخصوص
  - ابتعد عن الإبهام
  - تجنب الغموض
  - كن موجزا.
  - كن منهجيا (=كن منظما)

وعلى هذا الأساس، نجد المبادئ الحوارية عند غرايس قد صيغت في صيغة حكم يعبر عنه بأفعال الأمر: اجعلوا خطابكم... لا تقل ما تعتقد... كن دقيقا... كن واضحا... إلخ.

هكذا نلاحظ أن قوانين الخطاب عند غرايس لا تثبت على حال فهي معرضة للتداخل لا للتكامل، دون أن تكون مستقلة بذاتها، وهذا ما يجعل نظرية غرايس تتعرض لانتقادات كثيرة.

وتقودنا هذه الملاحظة أعلاه إلى القول مع طه عبد الرحمن: «إن مبدأ التعاون والقواعد المتولدة عنه لا تضبط إلى الجانب 'التبليغي' من الخطاب، أما الجانب 'التهذيبي' منه فقد أسقط اعتباره إسقاطا»[1].

ب- بنية الاقتضاء في مجال الدرس التداولي الحجاجي (أو الحجاج وقضايا المقتضى *le présupposé*):

على الرغم من الغموض الذي يطال مفهوم الاقتضاء، باعتباره غرضا لغويا وعنصرا إخباريا يسهم في تعدد العلاقة المؤسسة داخل الخطاب، فإن الدرس اللساني الحديث قد تعمق في قضايا المقتضى '*le présupposé*' خاصة مع ديكرو *O.Ducrot* على أساس أن المقتضى هو جوهر العملية الحجاجية حيث صاغ ديكرو سنة 1972م مفهوما لغويا للاقتضاء يختلف عن المفهوم المنطقي، فهو يرفض اعتباره شرط استعمال للمقول أو شرطا لمحتوى القول، ولكنه عمل لغوي وموقف من المتكلم، له خصائص ووظائف سعى إلى بيانها.

[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 239.

وتقوم فرضية ديكرو على أن كل عمل لا قولي يفترض تحقيق عمل اقتضاء لذلك فإن تحليل الاقتضاء يتحدد منذ المكون اللغوي باعتباره عنصرا دلاليا من القول تحلل إلى مقولها ومقتضاها على النحو التالي[1]:

مكونات بنية الاقتضاء:
- القول [أو السياق]: اقلع زيد عن التدخين
- المقول [المنطوق أو الملفوظ]: زيد لا يدخن حاليا
- المقتضى [أو المسكوت عنه]: كان زيد يدخن

بهذا المعنى يصبح المقتضى استراتيجية تواصلية، تؤدي إلى معرفة المواقع التي يقتضيها القصد من الكلام على اعتبار أن الاقتضاء هو علاقة بين مواضعات المتكلم والسياق.

خاتمة:

أخيرا وخلاصة لكل ما سبق إذا كانت هناك قاعدة تنسب إلى مدرسة 'بالو الطو' (*Palo Alto*) تقضي بأنه «لا يمكن أن لا تتواصل» ومفادها أن كل جزئية في حياتنا تعتبر عنصر تواصليا، بحيث إن لكل سلوك اجتماعي قيمة تواصلية، فإنه يمكن التأكيد على مقاس هذه العبارة أنه «لا يمكن أن لا تحاجج»، على اعتبار أن الحجاج نجده في كل الخطابات التفاعلية الحوارية، إذ نجده في الخطاب السياسي حينما يحاول المتكلم استعمال مختلف الأساليب للفت انتباه سامعيه، وفي مرافعة المحامي الذي يحاول التأثير على القضاة، وفي الملصق الإشهاري عندما يحاول الإشهاري '*Le publiste*' استمالة الزبناء إلى اقتناء منتوج معين. من هذه الزاوية بالذات، دخل الحجاج ميدان اللسانيات التداولية التي تعنى بالقيمة الإنشائية للغة؛ أي قدرة الكلام على التأثير على الغير.

فمع ظهور النظريات التداوليات التي ارتبطت بدارسات كل من (أوستين وسورل، وغرايس) ثم دراسة اللغة وفق مبادئ تراعي ما هو داخلي فيها بما هو خارج عنها وذلك بتوظيف مفهوم جديد للسياق هو مفهوم مرتبط بالعوامل الخارجية التي تتحكم في عملية التخاطب وأشكال التواصل بين المتخاطبين.

هكذا نستطيع أن نقول إن التواصل الحجاجي هو فعالية خطابية وتداولية وبلاغية، بتعبير آخر، إن التواصل الحجاجي هو نشاط خطابي، لأن الأمر يتعلق بتفكير كلامي؛ أي أن الوسيلة المستعملة للتواصل هي اللغة.

[1] شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة (فريق البحث في البلاغة والحجاج) كلية الآداب منوبة، ص 372.

وعليه، فالحجاج، هو مجموعة من الاستراتيجيات الخطابية لمتكلم ما، يتوجه بخطابه إلى مستمع معين، من أجل تعديل الحكم الذي لديه عن وضع محدد. وعلى هذا الأساس «فالحجاج إقناعي هو إطلاق العنان لنشاط غايته التأثير في أفكار وآراء ومواقف وسلوكات الفرد والجماعة»[1].

يفهم من هذا النص أن الحجاج توخي التأثير في الأفراد والجماعات والسيطرة على سلوكاتهم ومواقفهم بحسب مقتضى الحال واستراتيجية المتكلم، وهذا ما يجعل منه استراتيجية تواصلية بامتياز.

(1) R, Chiglione et M, Bombery, discours politique et télévision, la vérité de l'heure, PUF, 1998, p 9.

الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية

الآيات	السورة	الآية	الصفحة
﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ ۙ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴾	النحل	57	52
﴿أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾	المائدة	54	52
﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾	الكهف	18	54
﴿وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ﴾	البقرة	272	129
﴿وَأَنفِقُوا۟ مِن مَّا رَزَقْنَٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾	المنافقون	10	129
﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِن فَوْقِهِنَّ﴾	الشورى	5	154
﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾	البقرة	30	155
﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَىْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ﴾	المائدة	27	155
﴿وَإِذَا جَآءُوكُمْ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَقَد دَّخَلُوا۟ بِٱلْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا۟ بِهِۦ﴾	المائدة	61	155
﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴾	عبس	1	156
﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾	البقرة	97	156
﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴾	القدر	1	156
﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴾	البقرة	98	156
﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾	المائدة	83	159
﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ﴾	الكهف	31	161

الآيات	السورة	الآية	الصفحة
﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ ﴾	ص	23	169
﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾	البقرة	97	176
﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴾	القدر	1	176
﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾	المائدة	40	178
﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾	المائدة	33	180

فهرس الكتب والمقالات

فهرس المصطلحات

فهرس الأعلام